MYTHOLOGIE

DER

GRIECHISCHEN STÄMME

VON

HEINRICH DIETRICH MÜLLER.

ZWEITER THEIL.
ERSTE ABTHEILUNG.

GÖTTINGEN
VANDENHOECK UND RUPRECHT'S VERLAG.
1861.

Vorwort.

Dass ich diesen zweiten Theil meiner Mythologie in zwei Abtheilungen veröffentliche, hat seinen Grund lediglich in dem Wunsche, sobald als möglich meine Untersuchungen auf den Punct zu führen, dass über Principien, Methode und Ziel derselben in der Hauptsache kein Zweifel mehr herrschen möchte. Freilich glaube ich mich auch schon in dem ersten Theile deutlich genug darüber ausgesprochen zu haben; allein da sich dort Manches nur kurz berühren liess, so hat das theils zu Missverständnissen geführt, theils solchen, die sich veranlasst fühlten mir entgegenzutreten, eine gern ergriffene Handhabe der Polemik dargeboten. Dem wird hoffentlich jetzt vorgebeugt sein. Uebrigens haben die Untersuchungen über die Religion des Achäischen Stammes, welche die vorliegende Abtheilung bringt, ihren Abschluss in sich und lassen eine abgesonderte Veröffentlichung sehr wohl zu.

Der Streit, den der erste Theil dieses Werkes, noch mehr aber mein Bericht über „Griechische Mythologie" in der Ztschr. Philologus XII, 3 entzündet hat, musste natürlich hier seine Fortsetzung finden, da es sich dabei nicht um die eine oder andere untergeordnete Frage handelt, die man allenfalls um des lieben Friedens willen fallen lassen könnte, sondern um die wichtigsten Principien dieser Wissenschaft, welche auf eine neue und möglichst sichere Grundlage zu stellen ich mir zur Aufgabe gemacht habe. Wohl wäre es mir dabei erwünscht gewesen, wenn die Haltung meiner Gegner, der Herren F. G. Welcker und L. Preller, stets die Ruhe

bewahrt hätte, die der wissenschaftlichen Polemik selbst bei den stärksten Gegensätzen niemals abhanden kommen sollte; wie wenig dies aber geschehen ist, mag man unter Andern aus der gelegentlich unten in einer Anmerkung zusammengestellten kleinen Anthologie von Kraftausdrücken, deren sie sich bedient haben, entnehmen. Unter solchen Verhältnissen wäre es wohl zu entschuldigen gewesen, wenn auch mir jede Waffe recht erschienen wäre; gleichwohl habe ich mich stets nur durch das Interesse der Sache, für die ich kämpfe, leiten lassen und glaube dem Anstande und der Würde der Wissenschaft nichts vergeben zu haben.

Was in den Streitschriften meiner Gegner irgendwie die Sache berührte, hat in dem Buche selbst seine Besprechung und Erledigung gefunden, und namentlich wird die vierte der vorausgeschickten Abhandlungen den schon früher gelieferten Beweis vervollständigen, dass die Basis ihrer eigenen mythologischen Systeme völlig unhaltbar ist — ein Umstand, aus dem sich sowohl die Leidenschaftlichkeit ihres Auftretens gegen mich, als auch die erstaunliche Armuth an sachlichen Argumenten in ihren Erwiderungen [1]) genügend erklärt. Hier habe ich mich nur noch gegen eine Insinuation zu verwahren, die darauf berechnet scheint, das Urtheil über meinen mythologischen Standpunct irre zu leiten. In der Vorrede I. S. V habe ich gesagt: „Obwohl ich in vielen Stücken von den Ansichten O. Müller's abweiche, so sind doch seine Schriften nicht nur der erste Ausgangspunct meiner eigenen Forschungen gewesen, sondern sie haben mir auch

---

1) Dass darin kein einziger Punct von dem, was der erste Theil entwickelt, widerlegt ist, habe ich seiner Zeit sofort öffentlich constatirt und ist von meinen Gegnern durch ihr Stillschweigen eingeräumt worden.

unter allen die meisten Anknüpfungspuncte geboten." Dem fügte ich bei Gelegenheit meines vorhin erwähnten Berichtes hinzu: „Die in diesem Werke (dem 1. Theil meiner Mythologie) aufgestellten mythologischen Principien lehnen sich an diejenigen O. Müller's nahe genug an, um auch an der Auctorität dieses bedeutenden Mythologen eine Stütze zu haben." Es muss jedem, der O. Müller's Schriften und die meinigen mit einigem Nachdenken gelesen hat, klar geworden sein, dass ich damit nichts Anderes meinen konnte, als dass zwischen O. Müller und mir eine gewisse Uebereinstimmung in einigen Grundanschauungen herrsche, welche den übrigen von mir bekämpften Mythologen entweder ganz fremd oder von ihnen doch nicht mit dem nöthigen Nachdruck hervorgehoben sind. Man hat aber für gut befunden, jenen Aeusserungen den Sinn unterzulegen, als hätte ich mich geflissentlich einen Schüler O. Müller's genannt und mein Absehen nur darauf gerichtet, dessen Lehre zu systematisiren und hier und da zu reformiren. Das schien einen doppelten Vortheil zu bieten: einerseits konnte man sich und Andern einreden, man habe etwas gegen mich bewiesen, wenn man vermeintliche oder wirkliche Fehler O. Müller's beleuchtete; andererseits glaubte man, wo man es nicht bergen konnte, dass ich doch etwas ganz Anderes aufstelle als dieser, sich's erlauben zu dürfen, umgekehrt wieder mit der Auctorität dieses Gelehrten gegen mich zu operiren. Gegen diese Art der Polemik will ich, obgleich es eigentlich nicht nöthig sein sollte, noch einmal ausdrücklich erklären, dass meine Principien und meine Methode von denen O. Müller's gänzlich unabhängig sind, ja zum grossen Theile in einem scharfen und bewussten Gegensatze zu denselben stehen. Aller-

dings habe ich aus seinen Schriften gelernt und dieselben benutzt, treffe auch, da meine Untersuchungen eben so wie die seinigen nicht bloss die Religion, sondern auch die Urgeschichte der Griechen im Auge haben, in manchen einzelnen Puncten mit ihm zusammen; aber es findet sich in meinen Schriften kein Satz, den ich nicht selbständig auf meinen eigenen Wegen gefunden oder neu begründet hätte. Wie ich allein also die volle Verantwortlichkeit für Alles übernehme, was ich gesagt habe, so nehme ich es auch als mein gutes Recht in Anspruch, dass die Polemik ihre Waffen nur aus meinen eigenen Schriften entlehne, diese aber, was bis jetzt leider nicht geschehen ist, mit eingehendem Verständnis und strenger Wahrheitsliebe prüfe und nichts hineintrage, was nicht darin enthalten ist.

Noch eine Bitte, nicht an meine Gegner, sondern an die unbefangenen Leser. Es ist auch in dem vorliegenden Theile dieses Werkes kaum ein Gedanke ausgesprochen, den ich nicht seit einem Decennium und länger mit mir herumgetragen und von allen Seiten wiederholt geprüft hätte. Das schützt nun allerdings nicht vor Irrthum, und wo man mich eines solchen überführt, werde ich gern bereit sein mich zu demselben zu bekennen; allein es berechtigt doch zu dem Wunsche, dass der Leser sich erst einmal meiner Leitung überlassen und sich bemühen möge in den Zusammenhang des Ganzen einzudringen. Das ist aber so leicht nicht, als es vielleicht Manchem scheint. Denn die Welt des Mythus ist eine so eigenthümliche, fremdartige, dass es erst förmlich eines Einlebens in dieselbe bedarf, ehe man sich einigermassen in ihr zurechtfinden kann. Dem steht aber nichts mehr im Wege, als irgend welche vorgefasste Meinun-

gen, wie sie wohl ein jeder, der sich mit dem Studium des classischen Alterthums beschäftigt, für sich oder aus den gewöhnlichen Lehrbüchern sich gebildet hat. Diese bitte ich also vorläufig bei Seite zu lassen oder doch nicht sofort bei jeder Einzelheit zum Massstabe des Urtheils zu nehmen, sondern erst genau zu prüfen, ob das, was ich sage, in sich und in seinem ganzen Zusammenhange begründet ist oder nicht. Zu dieser Bitte veranlasst mich die Erfahrung, dass mitunter auch Männer, die ich nicht zu meinen Gegnern rechnen kann, zu schiefen oder unrichtigen Urtheilen über den Inhalt oder das Ziel meiner Untersuchungen gekommen sind, ohne dass ich die Schuld davon etwa in einer Unklarheit meiner Darstellung zu suchen Grund hätte.

Göttingen, im April 1861.

H. D. Müller.

Inhalt.

Erstes Buch.

Zeus.

Vorbereitende Abhandlungen.

Erste Abhandlung.

Ueber den wissenschaftlichen Begriff des Mythus.

Ueberzeugt, dass der schwierige und verwickelte Begriff des Mythus sich nicht mit hinlänglicher Klarheit darlegen liesse, als bis ein gewisses Quantum mythischen Materials in wissenschaftlicher Bearbeitung vorläge, bin ich in dem ersten Theile von dem nationalgriechischen Begriff des Mythus ausgegangen und habe es absichtlich unterlassen, denselben mit den schärfern Grenzen zu umziehen, welche nothwendig sind, wenn derselbe als wissenschaftlicher Terminus seine Verwendung finden soll. Auch jetzt ist es meine Absicht nicht, die Sache zu erschöpfen, sondern nur so viel beizubringen, als nöthig ist, um das Verständnis meiner Untersuchungen zu erleichtern und dieselben gegen Misdeutungen zu sichern.

Der Inhalt des Mythus ist ein sehr mannigfaltiger und verschiedenartiger[1]; derselbe gehört obendrein nicht dem Mythus ausschliesslich an; folglich ist es nicht der Inhalt (das Object), auf dem das Wesen des Mythus

---

[1]) Vgl. I. S. 3 ff. 282 f.

beruht, sondern die eigenthümliche Auffassung und Darstellung desselben. Der Mythus im Allgemeinen ist also lediglich ein formaler Begriff. Die Verschiedenheit des Inhalts kann das Wesen desselben nicht umgestalten, wohl aber auf die Gestaltung im Einzelnen modificirend einwirken, weshalb jener nicht bei der allgemeinen Begriffsbestimmung des Mythus in Betracht kommt, sondern nur für die Sonderung der Mythen in Gattungen und Arten das Eintheilungsprincip abgeben kann.

Mit Recht stellt O. Müller den Mythus unter den allgemeinern Begriff der Volkssage [1]). Doch ist einerseits nicht jede Volkssage ein Mythus, und andererseits finden sich im Munde des Volkes oft Erzählungen und kommen namentlich unter der Masse des aus dem Griechischen Alterthume überlieferten mythischen Stoffes Elemente vor, die wir ihrem Ursprunge nach nicht als Volkssage anerkennen können. Was das Letztere betrifft, so wird es auch ohne weitern Beweis zugestanden werden, dass die Griechischen Mythen unter der Hand der Dichter vielfache Erweiterungen und Zusätze erhalten haben, die von Haus aus nicht als Volkssage, sondern als Erfindungen einzelner Persönlichkeiten gelten müssen; ja, wenn man es mir gestatten will, auf spätere Untersuchungen im Voraus mich zu berufen, so muss ich erklären, dass in der Zeit, als die epische Poesie in Griechenland in ihrer Blüte stand, manche Erzählung entstanden ist und in die mythische Ueberlieferung sich eingeschlichen hat, die eher den Namen einer Romandichtung als den eines Mythus verdient. Hinsichtlich des andern Punctes bedarf es nur der Andeutung, dass z. B. die zahlreichen Sagen über Friedrich den Grossen,

---

1) Prolegg. S. 102 ff.

die sich im Munde des Deutschen Volkes gebildet haben, nicht für Mythen gelten können, und, um ein Beispiel aus dem Griechischen Alterthume anzuführen, die Erzählung von dem Ringe des Polykrates zwar sicherlich für eine Volkssage, aber nicht für einen Mythus genommen werden darf.

Es reicht also nicht aus, den Mythus als Volkssage zu definiren, sondern es müssen noch andere Momente ins Auge gefasst werden. Zunächst müssen wir mit O. Müller [1]) als wesentliches Merkmal des ächten Mythus bezeichnen, dass derselbe mit einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewusstheit entstehe; doch können wir dagegen demselben Gelehrten nicht zugeben, dass eine „eigenthümliche Mischung von Idee und Factum zum ursprünglichen Wesen des Mythus gehöre" [2]). Der Mythus ist vielmehr als eine blosse Form durch und durch ideell und kann sich mit einem Factum, mit einem Realen, das ihm als solches durchaus heterogen ist, nicht mischen, ohne aus seiner eigenen Sphäre herauszutreten und sich selbst aufzuheben. Und in der That berichtet er, obwohl selbst stets in Form einer Erzählung auftretend, dennoch niemals von etwas Factischem geradezu, sondern lässt nur bald mehr, bald minder deutlich erkennen, dass etwas Geschehenes, Reales, im Kreise sinnlicher Erfahrung Liegendes oder überhaupt etwas Gegebenes, mitunter bloss im Glauben Vorhandenes den Impuls zur Mythenbildung gegeben hat [3]). Dieses zu kennen oder zu errathen ist zwar für

1) Prolegg. S. 111.

2) Prolegg. S. 110.

3) O. Müller hat, wie es scheint, zwei verschiedene Dinge nicht gehörig von einander gesondert, einmal dass jede Mythen-

das Verständnis des einzelnen Mythus unerlässlich, obwohl man auch diesen damit noch nicht eigentlich gedeutet, sondern nur einen, oft nur den kleinsten Schritt zum Verständnis gethan hat [1]), aber der Begriff des Mythus im Allgemeinen lässt sich nur gewinnen durch eine Vertiefung in das geistige Bewusstsein und die Anschauungsweise der mythenbildenden Epoche selbst. Eine psychologische Characteristik jener Epoche oder — wie ich, da die Mythenbildung keineswegs auf eine bestimmte Periode der Geschichte zu beschränken ist, lieber sagen möchte — der mythenbildenden Culturstufe wird also allein die Mittel gewähren den allgemeinen Begriff des Mythus richtig festzustellen und damit für die Deutung im Einzelnen das rechte Fundament zu gewinnen.

Die angegebenen Gesichtspuncte führen auf folgende Definition. Der Mythus ist ein im Volksmunde entstandenes und durch denselben überliefertes Product des mythischen Denkens. Das mythische Denken aber ist ein Denken ohne Reflexion, welches den empfangenen Anschauungen und Wahrnehmungen die ihm eigenthümlichen und naturgemässen Formen aufprägt.

Um also zum vollen Verständnisse des Begriffes des Mythus zu gelangen, gilt es die eigenthümlichen Formen und Gesetze dieses mythischen oder unreflectirten Denkens näher zu bestimmen.

---

bildung von irgend einem Objecte ausgehen muss, sodann dass die religiösen Mythen sich gern mit historischen und explicativen Elementen verbinden.

1) Man pflegt dies in der Regel ganz zu übersehen und meint den Mythus schon gedeutet zu haben, wenn man das zum Grunde liegende Object oder einen Theil desselben mit einiger Wahrscheinlichkeit ausfindig gemacht hat.



Das unreflectirte Denken bewegt sich durchaus in dem Kreise der Vorstellung; Begriffe als solche, überhaupt alle Abstractionen sind ausgeschlossen, denn diese können nicht ohne Begleitung der Reflexion aus den Vorstellungen entwickelt werden. Die Vorstellung ist aber keineswegs ein reines Abbild der sinnlichen Wahrnehmung, denn der menschliche Geist ist kein todter Spiegel, sondern ein lebendiger, thätiger Organismus, der die durch die Sinne gewonnenen Eindrücke nach gewissen in ihm ruhenden Gesetzen verarbeitet und formt. Diesen Thätigkeitsprocess des eigenen Geistes zu erkennen und das wirklich Wahrgenommene von der Form zu scheiden, welche der Geist ihm aufgedrückt hat, ist die mythenbildende Menschheit ausser Stande, eben weil die dazu erforderliche Reflexion fehlt; die Form ihrer Anschauung ist ihr folglich eben so wirklich, glaubt sie eben so gut wahrzunehmen oder wahrgenommen zu haben, als was ihr die Wahrnehmung in Wirklichkeit zugeführt hat. In der That liefert die Geschichte der Wissenschaften, insbesondere aber der Naturwissenschaften Belege in Menge, welche Schwierigkeiten es für den menschlichen Geist hat, sich von den Trugbildern loszumachen, welche dadurch entstehen, dass das factisch Wahrgenommene oder Erfahrene durch eine unbewusste Thätigkeit des Geistes — ähnlich wie im Traum — sich verbindet und vermischt mit Elementen, die eben in dem menschlichen Geiste selbst vorher schon vorhanden waren; die dem Naturmenschen eigene Schärfe der Sinne reicht nicht aus, seinen Beobachtungen diejenige Objectivität zu verleihen, welche die Wissenschaft durch strenge Zurückhaltung und Sonderung des denkenden Ich von dem Objecte der Wahrnehmung zu erreichen weiss.

Es ist nun ein Grundgesetz der unreflectirten gei-

stigen Anschauung ein gewisser Subjectivismus, vermöge dessen das eigene menschliche Ich, die eigenen Gedanken und Empfindungen in die wahrgenommenen Dinge hineingetragen werden, vorausgesetzt dass diese durch die Formen ihrer Erscheinung geeignet sind, den Eindruck einer abgesonderten, in sich selbst ruhenden Existenz zu machen, oder dass Kraftäusserungen wahrgenommen werden, welche aus einer individuellen Selbstbestimmung hervorzugehen scheinen. Niemand kann sich dieser Anschauung ganz entschlagen, die Sprachen, selbst die ausgebildetsten, werden ganz von ihr beherrscht, und überall wo entweder die Reflexion noch nicht erwacht ist, wie bei dem Kinde, oder wo die geistige Individualität eine zeitweilige Zurückdrängung dieser möglich macht, wie bei dem Dichter, bricht jene in voller Stärke hervor. Hinsichtlich der Sprache erinnere ich nur kurz daran, dass das männliche und weibliche Geschlecht der Substantiva auch auf leblose Gegenstände, selbst auf abstracte Begriffe ausgedehnt wird, und dass Benennungen dieser Art eben so gut wie die Personennamen als handelnde oder leidende Subjecte hingestellt werden können, und niemals sich das Bedürfnis geregt hat, für dieselben besondere Formen des Prädicirens zu schaffen. Dieses Grundgesetz des Subjectivismus oder, wie ich mich lieber ausdrücken möchte, des Personalismus, welches jedem Dinge, von dem man ein Handeln oder Leiden wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, die Physiognomie einer menschenähnlichen, mit Freiheit des Wollens und Handeln begabten Persönlichkeit aufdrückt oder in jeder Kraftäusserung die Wirkung einer darin thätigen Persönlichkeit als selbstverständlich voraussetzt, tritt in der mythischen Anschauung mit besonderer Stärke hervor, und man muss es, wenn auch nicht als das einzige, so

doch jedenfalls als ein sehr wesentliches Merkmal des Mythus hinstellen, dass er von Personen handelt, die in Wirklichkeit keine Personen, sondern nur Schöpfungen personalistischer Anschauung sind [1]). Aeusserlich berührt sich freilich in diesem Puncte der Mythus mit der Allegorie, unterscheidet sich aber von dieser sehr bestimmt dadurch, dass für letztere eine willkürlich und nicht ohne Bewusstsein gewählte Form ist, was bei ersterm auf einer unbewussten Nothwendigkeit beruht.

Die handelnden oder leidenden Subjecte des mythischen Gedankens und folglich des Mythus selbst erscheinen also in der Form von Personen. Wie gewinnt derselbe aber seine Attribute und Prädicate? Diese, um es gleich mit einem Worte zu sagen, gehen, so weit sie in der eigenthümlichen Sphäre des Mythus liegen, aus der symbolischen Anschauung hervor. Der Begriff des Symbols ist freilich von den Mythologen unserer

[1]) An dem obigen Satze wird dadurch nichts geändert, dass die Personen des (historischen) Mythus mitunter ihre Namen geschichtlichen Persönlichkeiten entlehnen. Der Dietrich von Bern der Deutschen Heldensage ist trotz seines Namens nicht der historische Theoderich, sondern eine aus mythischer Anschauung hervorgegangene Persönlichkeit, die nur den Namen des historischen Ostgothenkönigs erborgt hat. Der in der Namenbildung gewandtere Grieche würde es verschmäht haben, zu dem Nothbehelf eines historischen Namens zu greifen (vgl. I. S. 283 f.). Auch die Deutsche Heldensage hat es mitunter verstanden, eigene Namen für ihre Personen zu finden (z. B. Hagen). — So bekannt übrigens in der Hauptsache das oben besprochene Gesetz des Personalismus auch ist, so hat man es doch oft genug ausser Acht gelassen. Sonst würde man z. B. nie in Zweifel gewesen sein, dass die Griechischen Heldensagen entweder keine Mythen, oder ihre Personen keine geschichtlichen Individuen sind.

Tage so vielfach hin und her gezerrt [1]), dass wir erst darlegen müssen, was wir damit bezeichnen. Wir schliessen uns in dem Gebrauche des Wortes ganz der gemeinen Sprechweise an, welche unter Symbol ein der Anschauung nahe liegendes Sinnlich-Concretes versteht, das ein schwieriger fassbares Allgemeineres, Nichtsinnliches, Abstractes vertritt, wobei es übrigens hinsichtlich der zu Grunde liegenden Anschauung völlig gleichgültig ist, ob dasselbe in realer Körperlichkeit aufgewiesen oder nur in der Rede dargestellt wird [2]). Das mythische Symbol unterscheidet sich von dem Symbol oder Sinnbild im gewöhnlichen Sinn nur dadurch, dass es, wie der Mythus überhaupt, aus einer unbewussten Nothwendigkeit der Anschauung hervorgeht und nicht nach Willkür mit einem andern, kyriologischen Ausdruck vertauscht werden kann. Um nun das Bedürfnis des Symbols für die mythische Anschauung und den mythischen Ausdruck zu begreifen, müssen wir uns erinnern,

---

1) S. z. B. Creuzer, Symbol. I. S. 28 ff. O. Müller, Prolegg. S. 256 ff. Welcker, Gr. Götterlehre I. S. 56 ff. Der Letztere verirrt sich am weitesten, indem er „die aus der Thierwelt und Gliedern auch des menschlichen Leibes genommenen Bilder" Symbole, „die aus dem menschlichen Leben genommenen" dagegen Mythen nennt. Vgl. meine Recension im Philol. XII, 3. S. 550.

2) Das Schwert als Symbol richterlicher Strafgewalt ist bekannt. Es ist aber nicht nur dann ein Symbol, wenn es in Wirklichkeit etwa dem mit dieser Strafgewalt Ausgerüsteten vorgetragen wird, sondern eben so gut in dem bekannten biblischen Spruche: Die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst. — Diese Bemerkung ist gegen die gewöhnliche und am entschiedensten von Lauer Syst. d. Gr. Myth. S. 104 ausgesprochene Meinung gerichtet, dass das Symbol „ein Gegenstand, ein äusseres Zeichen und für das Auge, der Mythos ein Gesprochenes, Gesagtes und für das Ohr" sei.

dass das durch Beilegung von Attributen und Prädicaten gebildete Urtheil stets auf einer Verbindung eines Einzelnen mit einem Allgemeinern, Abstractern beruht; das Allgemeine, Abstracte ist eine durch vorangegangene Denkprocesse gebildete, im Geiste fertig vorliegende Kategorie, unter welche jenes, das Subject, subsumirt wird. Wo nun aber in einem gegebenen Falle eine solche Kategorie noch nicht vorhanden ist, da bleibt nichts übrig, als das Subject mit einem concreten Einzelnen, das bereits bekannt ist, zu combiniren und durch diese Verbindung ein gewissermassen halbfertiges Urtheil herzustellen. Der auf dem Standpuncte der Reflexion stehende Mensch wird sich des Mangelhaften in dieser Operation bewusst bleiben und auch in der Regel bei dem Ausspruche eines solchen Urtheils es andeuten, dass dasselbe eigentlich noch nicht fertig ist; oder, um es mit einfachen Worten zu sagen, er wird durch ein hinzugefügtes „wie, gleichsam" u. dgl. es aussprechen, dass das Subject mit jenem Andern in gewissen Beziehungen unter einen gemeinsamen höhern Begriff fällt, aber sich wohl hüten, jenes mit diesem zu identificiren. Anders der auf dem Standpuncte der mythischen Anschauung Stehende. Derselbe wird, da die Fähigkeit des abstracten Denkens bei ihm entweder gar nicht oder doch nur in sehr geringem Grade entwickelt ist [1]), nicht nur häufiger in die Lage kommen,

[1]) Davon gibt wieder die Sprache Zeugnis: „Jede Sprache ist in Rücksicht geistiger Beziehungen nach Jean Paul's treffendem Ausdruck ein Wörterbuch erblasseter Metaphern d. h. Metaphern nach unserer mit verstandesmässiger Schärfe unterscheidenden, nur in exaltirten Augenblicken z. B. vom Dichter verlassenen Vorstellung. — Der Verstand hat keine Wörter. Er ist beständig gezwungen, sich und seine Thätigkeit in Bilder zu hüllen.

solcher halbfertigen Urtheile sich zu bedienen [1]), sondern es wird ihm auch vermöge des Mangels an Reflexion nicht möglich sein zu erkennen, dass er, statt zu urtheilen, nur das Subject mit einer andern concreten Vorstellung combinirt, und er wird darum diese mit jenem ohne Weiteres identificiren. Will er z. B. von einem Subjecte prädiciren, dass es ungewöhnlich stark sei, so kann er, da ihm der abstracte Begriff der Stärke nicht geläufig ist, dies nicht in der uns gewöhnlichen Weise thun; er hat aber aus der sinnlichen Erfahrung die Vorstellung gewonnen, dass körperliche Grösse auch mit ungewöhnlicher Kraft ausgestattet zu sein pflegt, und combinirt nun diese Vorstellung mit dem Subjecte dergestalt, dass er diesem einen Körper von ungewöhnlicher Grösse beilegt, und auch wohl, insofern dasselbe ihm als menschenähnliche Person vorschwebt und bei dem Menschen der Arm das hauptsächlichste Organ der Kraftäusserung ist, eine Unzahl von Armen ihm andichtet [2]). So entstehen die Riesen in der Mythologie, und eine nähere Betrachtung der einschlägigen Mythen, besonders auch der Deutschen, kann zeigen, dass überall da von Riesen geredet wird,

---

Erst da, wo das Bewusstsein über den Ursprung und wahren Werth sprachlicher Gebilde verdunkelt oder ganz geschwunden ist, nimmt man viele Ausdrücke so, als wären sie von Haus aus Verstandeswörter." Pott in Ztschr. f. vgl. Sprachf. II, 2. S. 101. 103.

[1]) Daher z. B. die bilderreiche Sprache des Indianers, die fälschlich als ein Beweis geistiger Begabung angesehen wird, während sie doch nur ein Zeugnis geistiger Armut ist.

[2]) Wo wir also sagen würden: Er besass eine Kraft, als wenn er hundert Arme hätte, sagt der Mythus: Er hatte hundert Arme.

wo das Resultat einer übermenschlichen Kraftäusserung vorzuliegen scheint.

Da nun die Subjecte des Handelns und Leidens durchweg dem mythischen Bewusstsein als Personen erscheinen, so ist es begreiflich, dass die meisten Symbole der Sphäre des menschlichen Individuums entlehnt werden. So fast durchweg in dem historischen Mythus. Soll z. B. gesagt werden, dass ein Volk mit einem andern zu einem Ganzen verschmilzt, so fasst der Mythus dies symbolisch als Verheirathung eines männlichen und eines weiblichen Individuums; benachbarte Völker sind Brüder; ein Kampf zweier Völker, bei dem das eine unterliegt, stellt sich dar als ein Zweikampf zweier Helden, bei dem der eine getödtet wird u. s. w. Auch der religiöse Mythus entnimmt zahlreiche Symbole der Sphäre des menschlichen Individuums: der Unterweltsgott entlehnt seine Attribute den Erscheinungen des menschlichen Todes oder vielmehr des menschlichen Todten, der als Urheber des vegetativen Lebens der fruchtbaren Jahrszeit gedachte Gott verheirathet sich, zeugt und verliert seine Zeugungskraft, wenn die unfruchtbare Jahrszeit eintritt u. s. w. Doch kommen in dem religiösen Mythus auch Symbole anderer Art häufig vor, unter andern gern Thiere, hauptsächlich solche, die auf einfache Lebensverhältnisse durch nützliche oder schädliche Eigenschaften von Einfluss sind, z. B. Stier, Kuh, Hund, Wolf u. s. w. Auch das muss hervorgehoben werden, dass bei der Anwendung des Symbols keineswegs immer eine gewisse Aehnlichkeit zwischen diesem und dem durch dasselbe Darzustellenden vorausgesetzt werden darf, sondern oft auch Beziehungen anderer Art, die nicht immer auf den ersten Blick für uns erkennbar sind. So wurde die Schlange oder der Drache zu einem symbolischen Ausdruck für den Be-

griff χθόνιος, weil dieses Thier, am Boden kriechend, in Klüften und Höhlen lebend, den Alten als ein Erzeugnis der Erde selbst erschien [1]), und die Heerde mag vielleicht deshalb als Symbol der Fruchtbarkeit gebraucht sein, weil ihre Existenz und ihre Vermehrung von dem Gedeihen der Vegetation abhängig ist.

Aus dem, was ich über das Symbol im Allgemeinen gesagt habe, so wie aus den angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass dasselbe dem Tropus nahe verwandt ist. Man könnte selbst, wenn man darauf ausginge, Analogieen für die einzelnen Arten des Tropus, wie Metapher, Metonymie, Synekdoche, Personification, unter den mythischen Symbolen nachweisen, falls damit zur Aufhellung des Begriffes etwas gewonnen würde. Es bleibt aber zwischen dem Tropus und dem mythischen Symbole ein wesentlicher Unterschied, derselbe, der zwischen den allegorischen und den mythischen Persönlichkeiten besteht, dass nämlich das mythische Symbol mit unbewusster Nothwendigkeit, der Tropus nicht ohne eine gewisse bewusste Willkür gebraucht wird.

Das äusserlich am meisten hervortretende Merkmal des Mythus ist die historische Form. Dass sie eben nur eine Form des mythischen Denkens ist, zeigt sich darin, dass wir bei der Deutung dieselbe in der Regel zerstören müssen. Doch ist dies nicht immer der Fall. Bei dem historischen Mythus bleibt sie auch nach der Deutung als eine für unser Denken adäquate Ausdrucksform bestehen. Wenn z. B. erzählt wird, dass Pelops nach Pisa wanderte, dort den Oinomaos besiegte und dessen Tochter Hippodameia heirathete, so wird das durch diesen Mythus dargestellte Factum, dass der

---

[1]) Herod. I, 78 vgl. Ares S. 20.

Achäische Stamm in Pisa sich niederliess und dort einen vermuthlich Lelegischen Stamm überwand und absorbirte, auch in dieser unserer Denkweise entsprechenden Form als eine Erzählung von etwas Geschehenem sich darstellen. Anders verhält sich schon die Sache bei dem explicativen Mythus. Da hat die historische Form ihren Grund einerseits in der Unfähigkeit des unentwickelten Denkens, ein fertig Vorliegendes als das Resultat einer allmählichen Entwicklung und des Zusammenwirkens von zum Theil nur für eine abstracte Auffassung auffindbaren Ursachen zu erkennen, andererseits in der eben besprochenen personalistischen Anschauung, die, wie sie nöthigt, noch fortwährend wirksam erscheinende Gegenstände und Kräfte als Personen d. h. als frei thätige Wesen aufzufassen, so auch alle solche Dinge, Einrichtungen und Zustände, welche man nicht als von Anfang an existirend denken kann und nach deren Ursprung man deshalb fragt, als das Resultat einer von Personen ausgeübten freien und selbst willkürlichen Thätigkeit anzusehen zwingt. Die Deutung kann hier weder die historische Form bestehen lassen, noch führt sie in der Regel dieselbe auf die Form eines allgemeinen Urtheils zurück, sondern sie vernichtet den ganzen Zusammenhang und löst ihn in eine Anzahl einzelner Momente auf, aus denen der Mythus krystallartig zusammengeschossen ist. Dagegen ist bei den religiösen und bei denjenigen unter den explicativen Mythen, welche, wie die von mir so benannten theologischen, ein bloss im Glauben Vorhandenes darstellen, ersichtlich, dass die Deutung die erzählende Form auf die Form eines allgemeinen Urtheils zurückzuführen oder mit andern Worten den Aorist in das Präsens zu verwandeln hat. Wie ist diese Eigenthümlichkeit des Mythus zu erklären? Wir müssen zurückgehen auf den

Satz, dass das unreflectirte Denken alle Begriffe als solche, überhaupt alle Abstractionen ausschliesst (oben S. 5). Nun beruht aber der Gebrauch der Form des allgemeinen Urtheils stets auf einer Abstraction; die Vorstellung, die sinnlich-concrete Anschauung, kann genau genommen nur einzelne Wahrnehmungen in sich auffassen und wiedergeben. Wir müssen also dem mythischen Denken, das sich als solches nur in der Sphäre der Vorstellung bewegt, die Fähigkeit absprechen, ein allgemeines Urtheil zu bilden. Und dass wir darin nicht zu weit gehen, lässt sich aus der Sprache beweisen. Die Sprache nämlich hat eben so wenig wie der Mythus ihren Ursprung in verstandesmässiger Reflexion; sie ist entstanden und wesentlich fertig geworden in derjenigen Epoche menschlicher Cultur, in welcher das Denken sich noch ausschliesslich im Kreise der Vorstellung bewegte. Wie nun die Sprache — ich berufe mich auf die oben angeführte Auctorität — in ihrer ältesten Periode keine Verstandeswörter hatte, so fehlte ihr auch eine Form für das allgemeine Urtheil, das Präsens. Manche Sprachen haben dieses Tempus gar nicht entwickelt, und unter den Arischen Sprachen lassen namentlich Sanskrit und Griechisch sehr deutlich erkennen, dass dasselbe eine jüngere Bildung ist, jünger jedenfalls als das Tempus, welches auch seinem spätern Gebrauch nach zum Ausdrucke der sinnlich-concreten Wahrnehmung dient, der Aorist. Denn der Aorist älterer Bildung, der s.g. Aor. II., wird stets unmittelbar aus der Wurzel gebildet, während das Präsens in der Regel einen durch Guna, Nasale und andere Lautverstärkungen erweiterten oder sonst irgend wie veränderten Stamm hat. Demnach hat, um es äusserlich auszudrücken, in der ältesten Zeit der Aorist — (oder vielmehr eine Form, aus welcher der spä-

tere Aorist hervorgegangen ist; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass dieses Tempus schon damals das Augment, wodurch dasselbe dem Präsens gegenüber als Tempus der Vergangenheit bestimmt bezeichnet wird, geführt habe, und der Antritt eben dieses Augmentes ist wiederum auf die Abschwächung der Endungen von Einfluss gewesen) — auch da eintreten müssen, wo eine spätere Zeit das Präsens anwendet, und der Gebrauch des s.g. gnomischen Aorist's scheint mir ein gewissermassen versteinerter Rest aus jener Sprachperiode zu sein. Dieser kommt bekanntlich besonders häufig in den Homerischen Vergleichen vor, und diese Vergleiche selbst haben wieder eine Eigenthümlichkeit aufzuweisen, welche mit diesem Gebrauche in Zusammenhang zu stehen scheint und geeignet ist, uns noch gewissermassen einen unmittelbaren Einblick in die Anschauungsweise jener ältern Periode zu gestatten. Sie gehen bekanntlich häufig über das Tertium comparationis hinaus und berichten von dem zur Vergleichung herangezogenen Gegenstand Dinge, welche sich nicht übertragen lassen und bei der Resümirung am Schlusse auch in Wirklichkeit nicht übertragen werden. Das lässt sich meiner Meinung nach nur so erklären, dass der Dichter nicht, wie wir, den verglichenen Gegenstand in einer gewissen abstracten Allgemeinheit anschaut, sondern in seiner concreten Besonderheit — der Löwe z. B. ist ihm nicht ein Gattungsbegriff, sondern ein einzelnes Thier dieser Gattung in einer ganz bestimmten Situation — oder mit andern Worten, der Dichter steht in den Vergleichen auch noch auf der Stufe sinnlich-concreter Anschauung, welche bei dem Mythus den durchgängigen Gebrauch des Aorist's bedingt, und darum eben haben die Dichter späterer Zeiten, trotzdem dass ihnen die Homerischen Vergleiche als Muster vorschweben, die

besprochene Eigenthümlichkeit Homer's nicht nachgeahmt und nicht nachzuahmen vermocht [1]).

Es liegt in der Natur der Sache und wird durch das, was wir eben über die Eigenthümlichkeit der Homerischen Vergleiche bemerkt haben, bestätigt, dass die mythische Anschauung im Fortschritt der geistigen Entwicklung erst allmählich einer andern Platz gemacht hat. Ganz aussterben kann sie freilich nie, da die unteren Schichten der Bevölkerung an jenem Fortschritte sich nicht zu betheiligen pflegen. Und in der That kommen Beispiele von Mythenbildungen selbst in unserer Zeit und bei unserm Volke noch vor [2]), doch können sie sich natürlich nicht zur Allgemeingültigkeit durcharbeiten und ersterben daher fast eben so rasch wieder, als sie entstanden sind. Für das Griechische Alterthum habe ich einen Mythus nachgewiesen, der erst nach der Stiftung des Achäischen Bundes entstanden sein kann [3]), und in Herodot's Erzählungen von den Perserkriegen und der nächst vorhergehenden Zeit wird derjenige, welcher ein Auge dafür hat, noch manche wenigstens mythenähnliche Geschichten finden können [4]).

[1]) Vgl. J. Lattmann, commentat. de poetarum Graec. imprimis Homeri comparationibus et imaginibus part. I (Gotting. 1852) p. 13 f. 25 f.

[2]) Ein sehr merkwürdiges Beispiel einer Mythenbildung aus der jüngsten Zeit findet sich bei Schambach u. Müller, Niedersächs. Sagen u. Mährchen S. 239 vgl. 366.

[3]) I S. 219.

[4]) I S. 7. Die Herod. I, 34 ff. erzählte Geschichte von Atys, dem Sohne des Krösus, ist offenbar ein religiöser Mythus (vgl. Paus. VII, 17, 9 ff.), von besonderem Interesse deshalb,



Ich bemerke dies bloss, um verständlich zu machen, dass unter der Masse der mythischen Tradition manches Gebilde sich findet, das noch in den Formen des Mythus sich bewegt, ohne doch alle Kriterien des ächten Mythus an sich zu tragen. Der Personalismus namentlich ist für diese Mythen, wenn man sie so nennen darf, zwar noch eine nicht wohl zu entbehrende Form der Anschauung und Darstellung, aber es blickt doch ein gewisses Bewusstsein, davon durch, dass es eben nur eine Form ist, die man anwendet, und dass die Begriffe, die auf diese Weise dargestellt werden, als solche schon erkannt und im Gebrauch sind, oder mit andern Worten, die Personen sind mehr allegorische als mythische. Hesiod's Theogonie steckt voll von Persönlichkeiten dieser Art, wie denn überhaupt wohl behauptet werden darf, dass dieselben, wo sie sich auch finden mögen, als Erzeugnisse der Poesie zu betrachten sind, da, wie wir schon bemerkt haben, dichterische Begabung zu allen Zeiten ein Zurückdrängen der Reflexion und eben deshalb eine Neigung zu personalistischer Anschauung begünstigt. Es liegt aber in dieser Thatsache eine freilich wenig beachtete Warnung für den Mythologen, sich nicht dem Wahne hinzugeben, als dürfe man von mythischen Allegorieen dieser Art zurückschliessen auf die ächten Mythen und dieselben Mittel der Deutung, die bei jenen zum Ziel führen, auch bei diesen zur Anwendung bringen.

---

weil sich daraus ergibt, dass die Verbindung eines religiösen Mythus mit historischen Reminiscenzen, die in so vielen alten Heroensagen der Griechen sich nachweisen lässt, selbst in dieser Zeit noch vorkommen konnte. Vgl. A. Baumeister, de Atye et Adrasto. Lips. 1860.

Wir schliessen diese Abhandlung mit einigen daraus sich ergebenden Bemerkungen für die mythologische Praxis:

1. Jeder Mythus ist eine Sage, aber nicht jede Sage ein Mythus. Sage ist der allgemeinere Begriff, Mythus der speciellere. Man wird also von einem Mythus und von mythischen Elementen in einer Sage reden können.

2. Deutungsfähig ist genau genommen nur der Mythus in seinem engern, wissenschaftlichen Begriff d. h. derjenige Theil der mythischen Ueberlieferung, welcher aus mythischer Denkweise hervorgegangen ist — man kann das den mythischen Kern nennen — und die Deutung besteht im Wesentlichen darin, dass die eigenthümlichen Formen der mythischen Denk- und Ausdrucksweise, sowohl die eben dargelegten allgemeinen als auch die besondern des einzelnen Mythus, auf die Formen eines bewussten Denkens und Ausdrucks zurückgeführt werden.

3. Ehe jedoch gedeutet werden kann, muss der mythische Kern aus der Ueberlieferung durch Kritik erst gewissermassen herausgeschält werden. Wo durch längere Praxis eine hinlängliche Bekanntschaft mit den allgemeinen und besondern Anschauungsformen und Gesetzen des mythischen Denkens erworben ist, wird schon eine gewisse Unmittelbarkeit der Intuition den rechten Weg zeigen. Doch bedarf es, um selbst zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Ueberzeugung zu gelangen und das Erkannte auch für Andere zu einer wissenschaftlichen Thatsache zu erheben, eines streng geregelten und auch theoretisch gerechtfertigten Ganges. Anleitung dazu gibt der erste Theil dieses Werkes, und die folgende Abhandlung wird noch Manches hinzufügen.

4. Auch die von dem mythischen Kern abzusondernden Elemente dürfen nicht ohne Weiteres bei Seite ge-

worfen werden, sondern es ist so viel als irgend möglich nachzuweisen, durch was für Umstände und Verhältnisse der Eintritt derselben in die mythische Ueberlieferung herbeigeführt ist. Vollständig gelöst ist die Aufgabe der mythologischen Kritik und Exegese nur dann, wenn in dem Mythus, so wie er überliefert ist, kein Punct mehr bleibt, dessen Genesis nicht nachgewiesen wäre.

5. Hieraus ergibt sich, dass Deutungsversuche, welche weder durch Kritik den mythischen Kern zu gewinnen bemüht sind, noch diesen selbst in seinen Einzelheiten in Zusammenhang mit bestimmt erkannten und klar dargelegten Anschauungsformen und Gesetzen des mythischen Denkens zu bringen verstehen, sondern nur in Bausch und Bogen über den vermeintlichen Sinn des Mythus sich aussprechen oder nur beliebige einzelne Puncte auf gut Glück herausgreifen, den Anforderungen der Wissenschaft nicht genügen können, selbst wenn sie, was freilich nicht leicht eintreten kann, durch einen glücklichen Zufall der Wahrheit nahe kommen sollten. Von dieser Art sind aber die bisherigen Deutungsversuche fast alle und namentlich auch diejenigen, mit welchen Preller in seiner „Griechischen Mythologie" so freigebig gewesen ist. Proben dieses unwissenschaftlichen Verfahrens haben schon im ersten Theile dieses Werkes ihre Würdigung gefunden und werden uns auch bei unsern jetzigen Untersuchungen in Menge aufstossen.

Zweite Abhandlung.

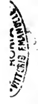
Ueber die Behandlung des religiös-symbolischen Mythus.

Von dem religiös-symbolischen Mythus ist in dem ersten Theile verhältnismässig wenig die Rede gewesen. Da derselbe uns aber in diesem Theile vorzugsweise beschäftigen wird, so scheint es angemessen, die sporadischen Bemerkungen, welche wir dort über seine Behandlung gegeben haben, noch einmal übersichtlich zusammenzustellen und zu vervollständigen.

Der religiös-symbolische, oder kurzweg der religiöse Mythus ist, wie wir gezeigt haben [1]), eine dramatische Darstellung des Wesens der Gottheit. Dieses Wesen erscheint der mythischen Anschauung nicht als ein Begriff, sondern die einzelnen Momente, welche für unsere Anschauung den Begriff desselben constituiren würden, treten auseinander und gewinnen nach dem vorhin erläuterten Gesetze des Personalismus die Form von eben so viel Persönlichkeiten, deren begriffliche Einheit und Zusammengehörigkeit nur geahnt und durch ihre Namen und ihr Verhalten gegen einander bloss angedeutet, aber nicht klar ausgesprochen werden kann. Es würde nun, wenn dieses Verhältnis der Sache gehörig begriffen und an einigen Beispielen zur Anschauung gebracht wäre, eine wenn auch gerade nicht leichte, so

1) I. S. 178.

doch im Ganzen einfache Operation sein, einen religiösen Mythus zu deuten, wenn derselbe sich in seiner ursprünglichen Form zu behaupten vermöchte. Es käme wesentlich nur darauf an, die symbolischen Ausdrücke richtig zu interpretiren und die so gewonnenen einzelnen Momente des Begriffs zur Einheit zusammenzufassen, ein Verfahren, welches bei einiger Vorsicht demjenigen, welchem Phantasie und Abstractionsvermögen in hinlänglichem Masse zu Gebote ständen, eine ziemlich sichere Aussicht des Gelingens darbieten würde. Allein die ursprüngliche Form des religiösen Mythus erhält sich niemals in ihrer ganzen Reinheit; durch mannigfaltige Umstände wird derselbe in seinem Zusammenhange zerrüttet und mit fremdartigen Elementen versetzt, und die Veränderung ist oftmals so gross, dass das Ursprüngliche nur durch eine tief eingreifende Kritik wiederhergestellt werden kann. Das erschwert die Behandlung dieser Mythengattung ungemein und macht es nothwendig, die Gesichtspuncte, nach welchen sich diese Kritik regeln muss, im Voraus festzustellen.



Angenommen dass es einen religiösen Mythus gäbe, wie es meines Wissens keinen gibt, der von der Versetzung mit mythischen Elementen, die ausser ihm liegen, sich ganz frei erhalten hätte, so würde auch ein solcher seine ursprüngliche Form nicht bewahren können. Denn indem die mythische Anschauung, aus welcher er hervorgegangen ist, allmählich erstirbt, verschwindet auch das Verständnis des Sinnes, welches, wenn auch den Anforderungen eines bewussten Denkens nicht entsprechend, dennoch ursprünglich vorhanden gewesen sein muss. Es bleibt nichts übrig, als eine Erzählung aus alter Zeit, welche die Pietät gegen die Vorfahren, die keinen Zweifel gestattet, und eine dunkele Ahnung von einem tiefern Gehalte derselben vor dem Untergange

bewahrt, ähnlich wie das Deutsche Volk in Mährchen und Volkssage sich einen nicht unerheblichen Rest des heidnischen Glaubens seiner Vorzeit erhalten hat, den aber nur die wissenschaftliche Forschung als das zu erkennen vermag, was er ist, während das Volk selbst ohne Scrupel, aber auch ohne eigentliches Verständnis in dieser Wunderwelt sich ergeht. Nun widerstrebt es aber eben wegen seiner Glaubenswilligkeit der Natur des Menschen, der sich noch nicht zu einer höhern Bildung aufgeschwungen hat, sich bloss mit dem ästhetischen Genusse, den die Erzählung gewährt, zu begnügen; der Gedanke, dass das Erzählte wahr sein müsse, „weil man es ja sonst nicht erzählen könnte", bringt ihn dahin, einzelne Momente der Erzählung, die ihm auf seinem Standpuncte unwahrscheinlich oder dem Zusammenhang nicht zu entsprechen scheinen, zurechtzurücken und durch eingeschobene fremdartige Motive der vermeintlichen Wahrheit näher zu bringen. Und wenn sich so Generation auf Generation an dem Mythus mit vermeintlichen Emendationen versucht hat, so wird endlich auch ohne alle Berührung mit fremdartigen Mythengebilden eine Relation in Curs kommen, die oft selbst in den berichteten Thatsachen von der ursprünglichen erheblich abweicht, namentlich aber den stehen gebliebenen Formen einen Sinn untergelegt hat, von dem die Schöpfer des Mythus sich nichts haben träumen lassen [1]). Kommt nun gar hinzu, wie das bei sehr vielen Mythen der Fall ist, dass Dichter sich eines solchen Stoffes bemächtigen, so wird die Degeneration in der angegebenen Richtung noch rascher und in viel stärkerem Masse erfolgen.

---

1) Besonders anschaulich tritt dies hervor an einigen Formen des Mythus von Lykaon, die ich unten Buch I § 3 besprechen werde.



Von bedeutender Einwirkung ist es ferner, wenn eine Umwandelung des religiösen Bewusstseins oder des ganzen geistigen Horizontes eingetreten ist. Auch hierfür liefert die Deutsche Mythologie sehr beachtenswerthe Fingerzeige. Hier ist durch die Einführung des Christenthums ein vollständiger Bruch mit dem religiösen Bewusstsein der heidnischen Vorzeit eingetreten, und was davon in die spätere Zeit hinüber gerettet ist, das hat sich gar oft bequemen müssen ein christliches Gewand umzuthun. Christus, die Apostel, die Heiligen, die Jungfrau Maria, der Teufel vertreten häufig die Stelle altheidnischer Gottheiten. Eben so gewinnen die Verhältnisse des modernen Lebens nicht selten Einfluss, wie z. B. der wilde Jäger, der Wodan Hackelberend d. i. Mantelträger zu einem Braunschweigischen Jägermeister gemacht wird [1]). Nun hat freilich das Griechische Volk eine so totale Umwälzung nicht durchgemacht, aber die Veränderung ist auch hier bedeutend genug gewesen. Bekannt und allgemein zugestanden ist es, dass die auf überwiegend physischer Grundlage erwachsenen Gottheiten im gewöhnlichen Glauben als vorzugsweise ethische Wesen dastehen, die meist nur in einzelnen Nachklängen die Spuren jener frühern Bedeutung bewahrt haben. Dazu kommt, was erst durch meine Untersuchungen in das rechte Licht gestellt ist, dass das polytheistische System nicht von Anfang an vorhanden, sondern durch allmähliche Vereinigung in Folge der mannigfaltigen Berührungen der Stämme und durch die Einwirkung der Homerischen Poesie aus ursprünglich gesonderten Stammesculten entstanden ist. Wie auch dieser Umstand auf die Veränderung des Wesens der einzelnen Gottheiten einwirken

---

[1]) J. Grimm, Deutsche Mythol. 2. Ausg. S. 873.

musste, habe ich schon im ersten Theile im Allgemeinen angedeutet und wird im weitern Verlauf meiner Untersuchungen sich noch klarer herausstellen. Dass nun durch diese Veränderungen die religiösen Mythen, so weit sie nicht geradezu in Folge davon verloren gingen, afficirt werden mussten, ist auch ohne weitere Ausführung begreiflich. Denn wo eine Gottheit in denselben genannt war, wurde sie natürlich in einer Weise aufgefasst, die dem spätern Bewusstsein geläufig und verständlich war, und hatte sie in dem polytheistischen System eine besondere Stellung oder ein nahes Verhältnis zu irgend einer andern Gottheit gewonnen, so wurde dieses auch für den Mythus vorausgesetzt, wenn er auch nichts davon enthielt oder vielleicht gar den Beweis des Gegentheils in sich schloss Auch wurden wohl, wenn dadurch der Zusammenhang und die Motivirung aufgebessert werden zu können schien, oder irgend eine vorkommende Wendung Veranlassung dazu bot, Gottheiten in irgend einer aus den Dichtern geläufigen Rolle (z. B. Hera als eifersüchtige Gattin, Athena als Beschützerin der Helden, Artemis als Jagdgöttin und keusche Jungfrau) in Mythen eingeschoben, die sie von Haus aus nichts angingen.

Aus den angegebenen Gesichtspuncten ergeben sich für die kritische Behandlung der religiösen Mythen folgende Regeln, die freilich, wie alle Regeln namentlich auf dem Gebiete der mythologischen Forschung, cum grano salis verstanden und angewendet sein wollen:

1) Nicht die angegebenen Motive der Handlungen, oft auch nicht einmal der gewöhnliche Zusammenhang der Erzählung, sondern vor allem die nackten Thatsachen, die von den nachweislich dem Mythus angehörigen Personen berichtet werden, sind als Bestandtheile des mythischen Kerns zu betrachten. 2) Der Sinn, der gleich

auf den ersten Blick sich darbietet, sich mit einer gewissen Absichtlichkeit aufdringt, darf nicht als die schöpferische Idee des Mythus gelten. 3) Angaben, welche die gewöhnliche Ansicht über das Wesen der Gottheiten und ihr Verhältnis zu einander oder das polytheistische System zur Voraussetzung haben, sind der Interpolation verdächtig und zu entfernen.

Viel bedeutender aber noch sind die Umgestaltungen, welche der religiöse Mythus dadurch erfährt, dass andere Mythengebilde sich mit ihm mischen. Diese Mischung kann doppelter Art sein. Entweder verbindet sich der religiöse Mythus mit Mythen anderer Gattungen, explicativen und historischen, oder mit Mythen anderer Stämme. Wir betrachten beide Fälle nach einander.

Für den ersten Fall ist zu unterscheiden, ob der religiöse Mythus sich in seiner eigenen Sphäre d. h. in bestimmter deutlich ausgesprochener Beziehung zu der Gottheit, von welcher er handelt, behauptet hat, oder ob er in die menschliche Sphäre hinabgestiegen d. h. zu einem Heroenmythus geworden ist. Wo das Erstere sich findet, pflegen nur explicative Mythen hinzuzutreten, während bei den Heroenmythen meistens die historischen Elemente im Uebergewicht gegen die explicativen sind.

Können nun auch alle Arten des explicativen Mythus sich mit dem religiösen verbinden, so ist doch keine ihrer ganzen Natur nach dazu so geeignet, als die prototypischen Mythen und zwar solche, die sich auf den Cultus der in Frage kommenden Gottheit beziehen. Es ist nämlich dem religiösen Gefühl selbst ein entschiedenes Bedürfnis die Formen und Institutionen der Gottesverehrung nicht als eine menschliche Einrichtung, sondern als eine göttliche Satzung aufzufassen, und eben in diesem Gefühl und in dieser Auffassung wurzelt die überall wahrnehmbare Scheu, an der-

selben irgendwie zu rütteln und zu ändern. Als bekannte Beispiele aus der Griechischen Mythologie führe ich nur an die Gründung des Eleusinischen Cultes durch Demeter und des Delphischen Heiligthums durch Apollo. Und wenn wir nicht von allen Göttern Gleiches wissen, so hat das seinen Grund darin, dass theils manche dahin zielende Mythen verloren gegangen sind, theils ein grosser Theil derselben, wie wir gleich zeigen werden, dem gewöhnlichen Blicke sich entzieht und nur durch wissenschaftliche Operationen an das Licht gezogen werden kann. Denn der Mythus beschränkt sich in der Regel nicht darauf, im Allgemeinen anzugeben, dieser oder jener Cultus sei von dieser oder jener mythischen Persönlichkeit gegründet worden; er sagt das auch nicht einmal immer geradezu; sondern er pflegt die einzelnen Cultushandlungen selbst der mythischen Anschauung entsprechend als prototypische Acte des Gründers hinzustellen. Diese prototypischen Acte verbinden sich nun mit dem, was man sonst schon über die betreffende Persönlichkeit zu berichten weiss, und die Verbindung wird um so enger, je mehr jener andere Mythus seiner Natur nach geeignet ist die hinzutretenden prototypischen Elemente in sich aufzunehmen und gewissermassen zu absorbiren. Das ist nun aber ganz besonders bei dem religiösen Mythus der Fall. Dies wird von folgendem Gesichtspunct aus deutlich werden.

Es lässt sich aus der Religion der verschiedensten Völker nachweisen, dass der kindlich gläubige Sinn von den Thaten der Gottheit nicht nur zu hören, sondern sie auch mit den Augen zu schauen begehrt. Die Mysterien des Mittelalters sind eine dramatische Aufführung der Leidensgeschichte Christi. Eben so hat sich bekanntlich aus der Darstellung der Schicksale des Dionysos die Attische Tragödie entwickelt, und es sind

ausserdem viele Cultusgebräuche bekannt, die dramatisch, oder, wenn man will, mimisch darstellten, was der Mythus erzählte; so der Drachenkampf zu Delphi, der Raub der Persephone und die Irren der Demeter in den Eleusinischen Mysterien, die Hochzeit der Hera auf Samos u. s. w. [1]). Es ist also eine wohlbegründete Voraussetzung, dass der religiöse Mythus, der ja, wie wir gesehen haben, seiner ganzen Natur nach selbst eine Art Drama ist, so lange er als solcher in dem Bewusstsein lebte und die Verehrung der Gottheit in den herkömmlichen Formen keine Störung erfahren hatte, stets auch bei den Festen mimisch-dramatisch dargestellt worden sei. Diese Voraussetzung unter dem Vorbehalte des weitern Nachweises als richtig angenommen, muss es einleuchten, dass für die prototypische Darstellung solcher Cultushandlungen kein für sich bestehender Mythus geschaffen zu werden brauchte, sondern der religiöse Mythus diesen schon mit in sich schloss, sofern nämlich die dramatische Aufführung sich in allen Puncten streng an die überlieferte Erzählung gebunden hielt. Dass aber dieses, wenn überhaupt je, auf die Dauer nicht möglich war, liegt auf der Hand und liesse sich wiederum aus den mittelalterlichen Mysterien schlagend erweisen. Lag nun aber in der dramatischen Aufführung des Mythus Anlass zu mancherlei Modificationen des letztern, so konnten diese nicht ohne Rückwirkung auf die mythische Erzählung selbst bleiben, sie mussten vielmehr um so leichter in dieselbe eindringen und sie umgestalten, je mehr der Eindruck des mit Augen Gesehenen den Eindruck des bloss Gehörten überwog. So kommt es denn, wie wir unten an bestimmten Bei-

---

1) Vgl. Welcker Gr. Götterl. II S. 55. Hermann Culturgesch. d. Gr. u. Röm. I S. 165.

spielen nachweisen werden, dass der religiöse Mythus durch Aufnahme prototypischer Elemente aus dem Cultus leicht verunstaltet wird, ja mitunter äusserlich ganz den Schein eines prototypischen Mythus gewinnt. Erschwert dies nun natürlich die richtige Behandlung des religiösen Mythus ungemein, so wird dieser Uebelstand doch einigermassen durch den Vortheil ausgeglichen, dass Cultushandlungen, die aus andern Quellen nicht bekannt sind oder in der historischen Zeit längst aufgehört haben zu existiren, auf diesem Wege wieder ans Licht gezogen werden können.

Verwandelt sich der religiöse Mythus in einen Heroenmythus, so kann dies nicht geschehen, ohne dass das Colorit des Ganzen ein historisches wird. Die Hauptfigur, der Gott, dessen Wesen der Mythus darzustellen hat, wird zu einem Menschen, der in der Gegend, wo der Cultus sich angesiedelt hat, gewohnt oder als König geherrscht haben soll [1]). Hält sich nun auch, wie das mitunter vorkommt, der Mythus von allem weitern Eindringen historischer Elemente frei, so wird doch die Meinung, es mit einer gewöhnlichen historischen Thatsache zu thun zu haben, im Laufe der Tradition nicht ohne Einfluss bleiben können und namentlich darauf hinwirken, dass allerlei der menschlichen Sphäre entsprechende Motivirungen versucht werden, auch das allzu Ungeheuerliche und Unnatürliche des symbolischen Ausdrucks mehr und mehr beseitigt wird. Gewöhnlich aber wird der Heros, der den Gott repräsentirt, auch dergestalt zu einem Repräsentanten des bei dem Cultus betheiligten Volkselementes, dass die dieses betreffenden Schicksale, natürlich ebenfalls in mythischer Form ausgeprägt, von dem religiösen My-

1) Vgl. 1 S. 288.

thus attrahirt und in mitunter sehr enger Verschlingung umfasst werden. Diese Verhältnisse, die ich hier nur mit einigen Worten in Erinnerung zu bringen brauche, da ich schon in dem ersten Theile ausführlicher davon gehandelt habe, müssen bei der Behandlung eines in heroischer Metamorphose auftretenden religiösen Mythus scharf im Auge behalten werden.

Alle diese Veränderungen, welchen der religiöse Mythus unterliegt, sind aber verhältnismässig gering gegen die gewaltigen Zerrüttungen, die in Folge des Zusammentreffens verschiedener Volkselemente, von denen jedes seinen eigenen Cult sammt den darauf bezüglichen Mythen mitbringt, einzutreten pflegen. Da wirrt sich Alles dermassen in einander und geht in der engen Verschlingung so viel verloren, dass eine vollständige Sonderung und Wiederherstellung aller einzelnen Elemente mitunter gar nicht mehr möglich ist, und wo auch die Aussicht auf endlichen glücklichen Erfolg nicht abgeschnitten ist, wird man doch darauf verzichten müssen, alle Schwierigkeiten gleich auf einen Schlag von der Seite her zu lösen, von wo aus man die ersten Fäden zur Abwicklung in die Hand bekommt. Um deutlicher zu sprechen, man darf einen solchen Mythencomplex nicht so angreifen, dass man denselben zum eigentlichen Mittelpunct der Untersuchung macht, sondern man muss es abwarten, bis anderweitig angeknüpfte Fäden sich in denselben hineinziehen und Aussicht geben, dass es gelingen werde, einen Theil des Knäuels zu entwirren.

Aber, wird man fragen, wie kann man bei einer solchen Lage der Dinge überhaupt noch daran denken, einen sichern Weg zu finden, um die ursprüngliche Form der religiösen Mythen kritisch wiederherzustellen? Allerdings würden alle Regeln und Gesichtspuncte für

die Kritik, die eben aufgestellt sind, nicht ausreichen, ja, sie hätten sich nicht einmal auffinden lassen, wenn sich nicht von vielen religiösen Mythen eine Mehrzahl von Relationen aus verschiedenen Landschaften Griechenlands erhalten hätte. Ein Vergleich möge dazu dienen, erst einmal ungefähr zu veranschaulichen, wie die Sache steht. Angenommen ein literärisches Product des Griechischen Alterthums, etwa eine Tragödie, die noch nicht bekannt wäre, würde aufgefunden, allein in mehreren Handschriften, von denen keine den richtigen Text enthielte, sondern alle ihn in arg interpolirter und verschiedenartig verstümmelter Gestalt höten, so würde doch gewis der Versuch zu machen sein, ob nicht durch eine sorgfältige Vergleichung der ursprüngliche Text wieder hergestellt werden könne. Dabei würde man doch wohl so verfahren, dass man diejenigen Verse, welche sich in allen oder doch den meisten Handschriften fänden, vorläufig einmal als ächt gelten liesse, und wenn sich aus diesen Versen der Inhalt und Gang des Stückes in einigermassen deutlichen Umrissen ergäbe, so wären genügende Anhaltspuncte gewonnen, um auch hinsichtlich des Uebrigen bestimmen zu können, was davon als ächt beizubehalten, was interpolirt wäre; und falls schliesslich noch hie und da eine Lücke bliebe, so würde sich selbst diese durch Conjectur ausfüllen lassen. Für diejenigen, welche mit den sprachvergleichenden Studien etwas bekannt sind, lässt sich die Sache noch anschaulicher machen, weil hier in der That ein ganz analoges Verhältnis vorliegt. Bekanntlich repräsentirt keine einzige der erhaltenen Sprachen die Indogermanische Ursprache selbst, sondern, obwohl im Ganzen das Sanskrit auf der alterthümlichsten Stufe sich erhalten hat, so muss man doch im Allgemeinen sagen, dass die ursprünglichen oder die diesem am nächsten kommenden

Formen sich bald in dieser bald in jener Sprache besser erhalten finden, so dass nur durch eine unter Berücksichtigung der Lautveränderungsgesetze angestellte Vergleichung der in den verschiedenen Sprachen vorkommenden Wörter und Wortformen die Urform, aus der alle Differenzen sich ableiten lassen, ermittelt werden kann [1]. Wie nun die Indogermanische Ursprache durch Auseinandertreten und Sonderung des Indogermanischen Urvolks in Special-Völker, wenn man so sagen darf, zu den besondern Sprachen, die wir kennen, sich differenzirt hat, gerade so sind auch, wie ich im ersten Theile erwiesen habe, aus den Stammculten und den religiösen Stammmythen bei der Verbreitung der betreffenden Stämme über die verschiedenen Landschaften Griechenlands die landschaftlichen Special-Culte und Mythen hervorgegangen. Demnach wird, sobald es gelungen ist, die stammverwandten Mythen und Culte ausfindig zu machen, dieselbe Methode zum Ziel führen, wie dort, eben die comparative. Es gilt aus einer vergleichenden Betrachtung sämmtlicher stammverwandten Mythen, die sich erhalten haben, im Geiste die Urform zu reconstituiren und die dieser zu Grunde liegende Idee sich klar zu machen, um dann von diesem Standpuncte aus die erhaltenen Mythen einer nach den angegebenen Gesichtspuncten geregelten Kritik zu unterziehen und im Einzelnen nachzuweisen, wie die besonderen Formen und die Verderbnisse der einzelnen Mythen aus jener Urform entstanden sind. In der Darlegung der so gewonnenen Resultate wird freilich der eben angedeutete Gang äusserlich sich nicht wohl inne halten lassen, da man gezwungen ist, was der eigene Geist in Folge oft wiederholter allseitiger Betrachtung

[1] Vgl. G. Curtius Grundzüge d. Gr. Etymologie I. S. 22.

wie mit einem Blick zu überschauen vermag, für den Leser wieder in seine einzelnen Momente zu zerlegen und ihn einen Weg zu führen, der ihm wo möglich auf jedem Puncte die Ueberzeugung gewährt, dass der Führer ihn nicht irre leitet. Es wird also am besten so verfahren werden, dass ein Mythus nach dem andern, wo es nöthig ist, unter Berücksichtigung der stammverwandten Mythen kritisch restituirt und gedeutet wird, worauf dann erst am Schluss in zusammenfassenden Rückblicken die etwa noch übrigen Fragen zu erledigen und die Resultate für die Erkenntnis der Ideen und Formen des ursprünglichen Cultes darzulegen sind. Natürlich ist dabei auszugehen von solchen Mythen, welche sich am besten conservirt haben oder der Kritik die leichteste Handhabe bieten, namentlich aber über die Gottheit, von welcher der Mythus handelt, keinen Zweifel lassen, also wo möglich nicht von Mythen, die völlig in die Sphäre des Heroischen hinübergetreten sind, da bei solchen, weil sie von fremdartigen Elementen aller Art am meisten überwuchert zu sein pflegen, oft auf den ersten Blick sich gar nicht bestimmen lässt, wohin sie gehören.

Das mag genügen, um einen Ueberblick über das einzuschlagende Verfahren und die ausserordentlichen Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind, zu gewähren, zugleich aber auch im Voraus zu zeigen, dass, wie tief auch in einem einzelnen Falle die Kritik einschneiden mag, dennoch alle Willkür sich fern halten lässt. Uebrigens kann ich nicht umhin, noch darauf ausdrücklich aufmerksam zu machen, dass Alles, was ich in dieser Abhandlung auseinandergesetzt habe, der mythologischen Wissenschaft bisher völlig fremd gewesen ist. Das hat natürlich zur Folge gehabt, dass die Deutung religiöser Mythen ihr nirgend gelungen ist, ja

dass sie die meisten Mythen dieser Art nicht einmal als das erkannt hat, was sie sind. Und da nun, wie ich in dem ersten Theile gezeigt habe, das ursprüngliche Wesen der Gottheiten sich hauptsächlich nur durch methodische Analyse der religiösen Mythen richtig bestimmen lässt, so können die Ansichten, die darüber aufgestellt worden sind — zumal da, wie ich in der vierten Abhandlung zeigen werde, eine grundfalsche Hypothese dabei massgebend zu sein pflegt — unmöglich als gesicherte Resultate der Wissenschaft gelten, noch weniger aber den Urhebern und Anhängern derselben ein Recht gewähren, von ihrem Standpuncte aus über die Ergebnisse meiner Untersuchungen ein Urtheil zu fällen.

Dritte Abhandlung.

Ueber den Begriff des Chthonischen.

Diesen schwierigen Begriff abzuklären und den falschen Ansichten, die darüber herrschen, entgegen zu treten, war ein Hauptzweck meiner ersten Schrift über den Gott Ares. Doch habe ich seitdem Gelegenheit genug gehabt zu sehen, dass jener Zweck nicht einmal hinlänglich begriffen ist, geschweige denn dass er erreicht wäre. Die Schuld davon liegt zum Theil in der Anlage und Fassung der Schrift selbst. Das Bestreben, die allgemeinen Sätze, auf deren Erläuterung und Begründung es abgesehen war, aus Specialuntersuchungen allmählich hervorgehen zu lassen, um sie besser zu veranschaulichen und gegen Widersprüche zu sichern, mag der Deutlichkeit und Fasslichkeit mitunter Eintrag gethan, auch die Fähigkeit der Darstellung dem angehenden Schriftsteller noch nicht in genügendem Masse zu Gebote gestanden haben, um die in der Sache liegenden Schwierigkeiten zu überwältigen. Dazu kommt, was bei den ersten Schritten auf einer bis dahin von Niemandem betretenen Bahn kaum zu vermeiden war, dass manche Irrthümer im Einzelnen mit untergelaufen sind, zumeist freilich nur da, wo ich mich von der Methode und den Ansichten meiner Vorgänger noch nicht hinlänglich emancipirt hatte. Nichts desto weniger muss ich auch jetzt noch, nachdem die Zeit und fortgesetzte Studien meine Ansichten geläutert haben

und ein unbefangenes Urtheil mir ermöglichen, die Hauptresultate des Buches aufrecht erhalten und kann mir die sonderbaren Urtheile und Misverständnisse, welche sich kund gegeben haben, nur so erklären, dass meine Gegner theils nicht mit dem ernsten Willen oder der rechten Fähigkeit des Verständnisses an die Lectüre gegangen sind, theils ein persönliches Interesse dabei hatten, meine Ansichten zu verzerren und zu verunstalten, um sich der Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Widerlegung zu entziehen [1]).

Um nun allen Misverständnissen, so weit sie eben nicht absichtliche sind, zu begegnen, will icb in zusammenfassender Uebersicht hier noch einmal darlegen, wie ich den Begriff des Chthonischen glaube fassen zu müssen.

Die gewöhnliche Ansicht ist folgende: „Unter den chthonischen Göttern pflegt man die auf die Erdtiefe (χθών) mit Einschluss der Unterwelt bezüglichen Götter zu verstehen, welche zugleich für fruchtbare Götter des Ackerbaus und des aus der Tiefe emporsteigenden Segens und für furchtbare Mächte des Todes und der Verstorbenen zu gelten pflegen, die in der Erdtiefe oder der Unterwelt, also bei diesen Göttern sich aufhalten.“

---

1) So sagt z. B. Welcker Gr. Götterl. I. S. 423: „Wenn ein zur festen Idee gewordener Irrthum so gewandt und gelehrt durchgeführt vorliegt, wie in jenem Ares, so ist es nicht einladend die Auflösung des künstlichen Gewebes vorzunehmen.“ Mag es einladend und bequem sein oder nicht, gegen eine „gewandt und gelehrt durchgeführte“ Ansicht, die man in so starken Ausdrücken für irrig erklärt, muss man doch mindestens einen und den andern Grund vorzubringen wissen, wenn man sich nicht selbst „eines zur festen Idee gewordenen Irrthums“ verdächtig machen will.

So Preller, von dessen Definition ich hier um so lieber ausgehe, da er selbst sie meiner Auffassung gegenüber gestellt hat [1]). Dagegen muss ich nun gleich erinnern, dass die Bedeutung des Wortes *χθών* als Erdtiefe sich mindestens aus dem ältern Sprachgebrauch nicht belegen lässt. Bei Homer ist *χθών* nichts weiter als ein Synonymon von *γῆ*, und Aeschylus hält diese Synonymie auch im mythologischen Gebrauch aufrecht, indem er die Titanen, die Hesiod als Kinder des Uranos und der Ge bezeichnet, Kinder des Uranos und der *Χθών* nennt [2]). Preller's Meinung stützt sich, wie es scheint [3]), auf eine Stelle des Euripides Hec. 70:

ὦ πότνια Χθών,
μελανοπτερύγων μῆτερ ὀνείρων

wo aber *χθών* auch nicht die Erdtiefe in seinem Sinne, sondern einfach die Unterwelt bedeutet; denn in der Unterwelt hausen nach Homer die Träume. Das Wort *χθών* hat aber auch darin nichts vor dem Worte *γῆ* voraus, welches ebenfalls geradezu zur Bezeichnung der Unterwelt gebraucht wird [4]). Dieser Gebrauch ist übri-

---

1) Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1859. H. 3. S. 181.

2) Prom. 205. Eum. 6.

3) Schon Dem. u. Perseph. S. 16 findet sich das Sophisma: „Gäa, die als tiefe Erde vorzugsweise *χθών* genannt wurde“, wobei statt alles Beweises nur Hermann z. Eur. Hec. 70 citirt wird, der aber im Gegentheil sagt: *Χθών* enim, ut saepe, loca infera notat, und auf Herc. fur. 45 verweist. Vgl. ebendas. S. 187, wo es heisst: „Die *χθόνιοι* heissen von *χθών* in der Bedeutung der tiefen Erde, des Erdreiches, des zeugerischen Erdbodens, in welchem die Todten begraben werden, und aus welchem die Vegetation hervorsprosst“, und ein ganz unhaltbarer Unterschied zwischen *χθόνιοι* und *καταχθόνιοι* statuirt wird.

4) Hom. Od. XXIV, 106 *τί παθόντες ἐρεμνὴν γαῖαν ἔδυτε;* XX, 81 *γαῖαν ὑπὸ στυγερὴν ἀφικοίμην*; wo die Epitheta zu beachten sind. Vgl. Eur. Herc. fur. 352: *γᾶς ἐνέρων τ' εἰς ὄρφναν.* Dass



gens bei beiden Wörtern im Ganzen selten. Jene Doppelnatur also, welche die Prellersche Definition, darin mit den Ansichten anderer Mythologen zusammenstimmend [1], den chthonischen Göttern vindicirt, kann nicht auf die angebliche Bedeutung des Wortes *χθών* gestützt werden; sie beruht eigentlich auch nicht sowohl auf dieser, als auf einer falschen Abstraction. In der spätern Mythologie wird nämlich eine Anzahl Gottheiten als *χθόνιοι* bezeichnet und den olympischen (himmlischen, oberweltlichen) Göttern gegenüber gestellt. Es werden dazu gerechnet: Ge, Hades, Persephone, Demeter, Hermes, Dionysos [2]. In der falschen Voraussetzung nun, dass das ganze Wesen dieser Gottheiten, wie es sich in der spätern Auffassung darstellt, mit dem Worte *χθόνιος* umfasst werde, hat man auch die Beziehung auf Erde, Ackerbau, Fruchtbarkeit u. s. w. in die Definition aufnehmen zu müssen geglaubt. Man hätte freilich seines Irrthums leicht inne werden können, wenn man bedacht hätte, dass z. B. Hermes nach der Mehrzahl seiner Eigenschaften den obern oder olympischen Gottheiten zugezählt werden muss, wie denn auch Preller selbst ihn geradezu unter die Gottheiten des Himmels gestellt hat, und dass der Homerische Hymnus [3] mit deutlichen Worten der Demeter ihren gewöhnlichen Aufenthalt im Olymp anweist, wo auch Per-

---

Euripides in diesem, wie in dem gewöhnlichen Sinne *γῆ* und *χθών* als Synonyma nahm, zeigen Herc. fur. 45: *ἡνίκα χθονὸς μέλαιναν ὄρφνην εἰσέβαινε παῖς ἐμός*, und Iph. Taur. 30: *πέμψασά μ' εἰς τήνδ' ᾤκισεν Ταύρων χθόνα, οὗ γᾶς ἀνάσσει — Θόας*. Vgl. auch v. 1262 f. Alc. 47.

1) Vgl. Heffter Rel. d. Gr. u. Röm. S. 34, Gerhard Gr. Myth. I. S. 431, Stoll Urspr. Bedeut. d. Ares S. 17.

2) Nägelsb. Nachhom. Theol. S. 125 ff.

3) Hymn. Cer. 92.

sephone einen Theil des Jahrs über bei ihr weilt [1]). Man hätte daraus gleich entnehmen sollen, dass wenigstens die Mehrzahl der genannten Götter nur deshalb θεοὶ χθόνιοι heissen, weil in ihrem Wesen einzelne Beziehungen sind, die unter den Begriff dieses Wortes fallen.

Um nun auf das Richtige zu kommen, gilt es zunächst die Bedeutung des Wortes χθόνιος im gewöhnlichen Griechischen Sprachgebrauch uns zu vergegenwärtigen. Da ergibt sich nun das Eigenthümliche, dass trotz der auch dem gewöhnlichen Sprachbewusstsein fühlbaren Abstammung von χθών dennoch die Bedeutung dem nicht entspricht. Nur an ganz vereinzelten Stellen bedeutet es „irdisch" oder wird mit αὐτοχθών und ἐγχώριος synonym gebraucht [2]); die regelmässige Bedeutung ist „unterweltlich". Daraus ergibt sich nun zwar deutlich, dass zwischen Erde und Unterwelt in der Anschauung der alten Griechen ein enger Zusammenhang bestanden haben muss, der wohl darauf zurückzuführen ist, dass in der Erde, welche die Todten aufnimmt, der Sitz der Unterwelt gedacht wird — weshalb auch, wie wir vorhin gezeigt haben, die Wörter γαῖα und χθών selbst hin und wieder geradezu zur Bezeiehnung der Unterwelt dienen —, aber es darf nicht umgekehrt daraus geschlossen werden, dass die chthonischen Eigenschaften der Gottheiten mit dem Erdboden überhaupt, namentlich hinsichtlich seiner vegetativen und schöpferischen Thätigkeit in Beziehung ständen.

Nun können wir aber nicht voraussetzen, dass die Vorstellung, welche wir mit dem Worte „unterwelt-

[1]) Ebendas. 464 f.

[2]) Aeschyl. Sept. 718. Eur. Iph. Taur. 1248. Soph. Aj. 201 f. Oed. Col. 952.

lich" zu verbinden geneigt sind, überall mit dem zusammenfalle, was die alten Griechen sich dabei dachten. Soll also jener Ausdruck oder besser das aus dem Griechischen herübergenommene Wort „chthonisch" selbst als wissenschaftlicher Terminus in der Mythologie gebraucht werden, so müssen wir zu ergründen suchen, was für Momente der Begriff *χθόνιος* wirklich umfasst, und wie sich dieselben in der mythischen Anschauung darstellen.

Einen sichern Ausgangspunct haben wir dafür an dem Gotte Hades, wie er sich in der gewöhnlichen Mythologie darstellt. Denn derselbe findet sich nicht nur unter der obigen Reihe der chthonischen Gottheiten, sondern er heisst auch schon bei Hesiod ausdrücklich ein *θεὸς χθόνιος* [1]); dabei ist sein Wesen so einfach, dass wir, indem wir von ihm den Begriff des Chthonischen abstrahiren, nicht in Gefahr kommen, Fremdartiges in denselben hineinzutragen. Die Eigenschaften also, welche wir bei ihm wahrnehmen, dürfen mit Fug und Recht chthonische genannt werden, und wenn sich zeigt, dass dieselben in sich zusammenhängen und von bestimmten Grenzen umschlossen sind, so wird es nicht gestattet sein, im Gebrauche des Wortes darüber hinauszugehen.

Nun ist Hades nicht nur nach dem klaren Zusammenhange jener Stelle der Theogonie, wo er *θεὸς χθόνιος* genannt wird [2]), sondern auch sonst in der gewöhnlichen Auffassung bis zu Homer hinauf nichts weiter als Gott der Unterwelt, Herrscher im Todtenreich,

---

1) Theog. 767.

2) *Ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἠχήεντες ἰφθίμου τ' Ἀίδεω καὶ ἐπαίνης Περσεφονείης ἑστᾶσιν, δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει κ. τ. λ.*

und zwar der einzige, da das ausgebildete polytheistische System nur einen einzigen Gott dieser Art gebrauchen konnte. Von einer Beziehung auf den Erdboden, Ackerbau, Fruchtbarkeit ist bei ihm keine Spur, wenn man nicht den Namen Πλούτων hierher ziehen will. Derselbe lässt sich aber sehr wohl auf den Herrscher des Todtenreichs beziehen, da auch die Römer von einem thesaurus Orci oder Mortis reden [1]) und das Epitheton Πολυδέγμων [2]), so wie die Bezeichnung der Todten als der πλείονες mit jener Benennung in Zusammenhang stehen könnte, zumal Plato [3]) ausdrücklich bezeugt, dass man aus euphemistischer Scheu den Hades Pluton zu nennen pflegte. Andererseits ist, wenn man darauf besteht, an eine Beziehung auf Fruchtbarkeit dabei zu denken, zu beachten, dass der Name erst bei den Attischen Dichtern vorkommt und vielleicht aus dem Eleusinischen Cultus stammt, wo die Verbindung mit der Demeter auf eine veränderte Auffassung des Gottes hingewirkt haben kann. Das Letztere könnte auch die Anrufung des Ζεὺς χθόνιος in Gemeinschaft mit Demeter zur Zeit des Pflügens erklären, welche Hesiod dem Landmann empfiehlt [4]), obwohl sich dies auch so fassen liesse, dass dadurch der schädliche Einfluss, den, wie wir gleich sehen werden, der Gott der Unterwelt als solcher auf das Gedeihen der Vegetation übt, abgewendet werden soll.

Unzertrennlich verbunden ist der Gott Hades mit der Göttin Persephone, wie in der gewöhnlichen Mythologie, so auch von jeher, da beide einst die Stam-

1) Preller Röm. Myth. S. 454.
2) Hom. hymn. Cer. 9. 17. 31.
3) Plat. Cratyl. p. 403.
4) Hes. Opp. 465.

mesgottheiten der Kaukonen gewesen sind [1]). Er gewinnt dieselbe aber zur Gemahlin durch einen Raub nach einem Mythus, der, wenn er auch erst in nachhomerischen Quellen ausführlich erzählt wird, dennoch, wie auch Preller, der es früher bestritten, später zugegeben hat, von Alters her dagewesen sein muss [2]). In diesem Acte stellt sich der Unterweltsgott von einer Seite dar, die höchst beachtenswerth ist. Persephone nämlich, die nach dem gewöhnlichen Glauben als Kind der Demeter in der fruchtbaren Jahrszeit bei dieser ihrer Mutter weilt, und nur von Beginn des θέρος bis zum Eintritt des Frühlings als Gemahlin des Hades in der Unterwelt haust, kann in diesem Zusammenhange für nichts Anderes genommen werden als für eine Personification der Vegetation, eine Bedeutung, die den Alten selbst vorgeschwebt hat, da sie die Göttin für das Samenkorn erklären [3]). Folglich repräsentirt hier der Gott Hades, der die Göttin in sein Reich entführt, die vernichtende Kraft der unfruchtbaren Jahrszeit. Dass dies kein falscher Schluss ist, dass auch nicht etwa erst durch die in Eleusis vor sich gegangene Verschmelzung der beiden Kaukonischen Gottheiten mit dem Demeterdienst die physische Beziehung auf die unfruchtbare Jahrszeit in den chthonischen Gott hineingetragen ist, habe ich nachgewiesen durch die Analyse des Mythus von dem Hadesheroen Melampus, woraus sich ergeben

[1]) I. S. 151 ff. Die Kaukonen haben sich aber nicht den Hades als ihren Stammgott erwählt, wie Welcker Gr. Götterl. I. S. 423 mir unterzuschieben sich erlaubt, so wenig wie überhaupt von irgend einem Stamme gesagt werden kann, dass er sich seine Gottheit erwählt habe, da vielmehr die Existenz des einen mit der Existenz des andern unzertrennlich verknüpft ist.

[2]) Vgl. I. S. 169.

[3]) Cic. de N. D. II, 26.

hat, dass in altkaukonischer Vorstellung der in der Unterwelt weilende Gott als entmannt gedacht wurde — ein symbolischer Ausdruck, der augenscheinlich auf das Aufhören der Vegetation in der unfruchtbaren Jahrszeit hinweist [1]). Es ergibt sich also im Allgemeinen, dass der Begriff des Chthonischen, weit entfernt eine Beziehung auf Fruchtbarkeit und den Segen des Ackerbaus in sich zu schliessen, gerade im Gegentheil mit den Wirkungen und Erscheinungen der unfruchtbaren Jahrszeit aufs Engste verknüpft ist, und da in der Regel in der Mythologie die physischen Vorstellungen einem höhern Alterthume angehören, so dürfen wir erwarten, dass bei der Analyse älterer Mythen uns jene physische Seite des chthonischen Begriffs in besonderer Stärke entgegentreten wird. Uebrigens ist es auch so natürlich, dass die verderblichen Kräfte, welche das Leben der Vegetation bei dem Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit zerstören, auf dieselbe Macht zurückgeführt wurden, welche das menschliche Leben vernichtet, oder umgekehrt, dass man sich wundern müsste, wenn diese Auffassung in einer überall an das Naturleben sich anschliessenden Religion sich nicht fände; wird doch z. B. in dem Mythus von Linos die ersterbende Vegetation selbst unter dem Bilde eines von Hunden zerrissenen d. h. von der Glut der Hundstage getödteten Knaben aufgefasst. Mitgewirkt mag haben, ohne jedoch die Hauptsache zu sein, dass in Griechenland mit dem *θέρος* die Zeit der tödlichen Seuchen eintritt [2]).

Aus diesen beiden Elementen also setzte sich für die älteste Griechische Anschauung der Begriff des Chthonischen zusammen, der folglich, wenn wir es kurz

---

1) I. S. 182 f.

2) Welcker Gr. Götterl. I. S. 459.

ausdrücken sollen, **die Macht des Todes in der Natur wie in der Menschenwelt** umfasst. Als drittes, jedoch nicht sowohl constitutives wie formgebendes Moment tritt hinzu die physische Nacht mit ihren Erscheinungen. Die Beobachtung, dass unterirdische Räume mit Dunkel erfüllt sind, mag den Anstoss dazu gegeben haben. Die Thatsache selbst ist schon ersichtlich aus dem synonymen Gebrauch von *χθόνιος* und *νύχιος*, *ἔννυχος* und aus dem Worte *ἔρεβος* [1]). Am meisten tritt sie aber hervor in der Annahme, dass die Unterwelt im Westen liege, was bei Homer nicht nur aus der Fahrt des Odysseus in die Unterwelt, sondern auch aus dem doppelten Gebrauch des Wortes *ζόφος* für Abendgegend und Unterwelt sich ergibt [2]). Ausserdem finden sich namentlich bei Hesiod Ausdrücke wie *πείρατα* oder *ἔσχατα γαίης*, *μεγάλα πείρατα*, *ἐσχατιή*, *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο* u. s. w. in ganz unverkennbarer Weise als Bezeichnungen für die Unterwelt gebraucht, was für die richtige Deutung mancher alten Mythen von Bedeutung ist. Auch diese können nur aus der Annahme einer Unterwelt im Westen, wo die Nacht ihren Sitz hat [3]), erklärt werden.

Ich denke, dass es einleuchten wird, wie diese drei Momente unter einander in dem engsten Zusammenhange stehen, und die beliebte Hinzunahme der Beziehung auf Fruchtbarkeit, Ackerbau u. s. w. eine unerträgliche Disharmonie und Verwirrung hervorrufen würde. Wenn nun trotzdem Gottheiten, welche Beziehungen dieser Art mehr oder weniger deutlich an sich

---

1) Ares S. 68.

2) Ebendas. S. 69.

3) Soph. bei Strab. VII p. 395: *ἐπ' ἔσχατα χθονός νυκτός τε πηγάς*. Vgl. übrigens Ares S. 66 f.

tragen, kurzweg θεοὶ χθόνιοι genannt sind, so kann, wenigstens ursprünglich, nicht damit gemeint sein, dass diese Benennung ihr ganzes Wesen umfassen und dasselbe in seiner Totalität den θεοῖς ὀλυμπίοις oder οὐρανίοις gegenüberstellen sollte, zumal da sie doch nach sehr deutlichen und allgemein anerkannten Vorstellungen des Griechischen Glaubens zum grössten Theile von dem Olymp und seinen Bewohnern durchaus nicht geschieden waren. Es waren also nur einzelne Eigenschaften und Beziehungen, welche ihnen diesen Namen eingetragen haben. Bei Gaia, die übrigens eine Göttin jüngern Ursprungs ist, lag es sehr nahe sie den chthonischen Gottheiten beizuzählen, da ja nachgewiesenermassen auch das Appellativum γαῖα als Ausdruck für die Unterwelt in Gebrauch war. Hinsichtlich der Demeter war, wenn auch die von mir im zweiten Buche zu besprechende unterweltliche Seite ihres Wesens, die sich in dem Eleusinischen Mythus erhalten hat [1], dem gewöhnlichen Bewusstsein ganz entschwunden gewesen sein sollte, dennoch ihr enges Verhältnis zu Persephone, so wie der Gebrauch die Todten Δημήτρειοι zu nennen und ihr bei Leichenbestattungen zu opfern [2], ein hinlänglicher Grund sie zu den chthonischen Gottheiten zu rechnen. Bei Hermes sind die Psychopompie und mehrere mit dem Todtencult in Verbindung stehende Gebräuche [3] ausreichend, um seine Bezeichnung als θεὸς χθόνιος zu erklären. Für Dionysos zeigt der Name Ζαγρεύς, unter dem er als Sohn des Zeus und der Persephone oder des Hades galt [4], und manches Andere, dass Be-

1) Vgl. darüber vorläufig Ares S. 29 f. 50.
2) Preller Dem. u. Pers. S. 199.
3) Preller Gr. Myth. I. S. 253 f.
4) Ebendas. S. 426. 499.

ziehungen auf die Unterwelt im gewöhnlichen Sinne in seinem Wesen enthalten waren, welche es rechtfertigten, ihn einen *θεὸς χθόνιος* zu nennen, wenn man auch keineswegs gewillt war, sein ganzes Wesen damit zu umfassen und ihn von dem Kreise der Olympier auszuschliessen [1]). Und wenn wir nun ferner in Anschlag bringen, dass, wie oben bereits bemerkt ist, auch Persephone vermöge der Consequenz ihres Verhältnisses zu Demeter selbst in der gewöhnlichen Anschauung nicht für eine bloss unterweltliche Gottheit gelten kann, und Hades wenigstens in der später verschwundenen Vorstellung seiner ursprünglichen Verehrer eine Seite an sich hat, die nicht chthonisch oder unterweltlich genannt werden darf, dass umgekehrt sogar Zeus, der Olympier *κατ' ἐξοχήν*, in einigen erhaltenen Culten entschieden chthonischen Character zeigt, so wird nicht nur für die gewöhnliche Mythologie, die das Wesen der Götter so nimmt, wie es sich im Glauben der historischen Zeit darstellt, eine scharfe Scheidung zwischen chthonischen und olympischen Göttern, so weit wenigstens die grossen Gottheiten dabei in Frage kommen, ganz unthunlich erscheinen, sondern es muss auch ein gemischtes chthonisch-olympisches (unterweltlich-oberweltliches) Wesen von vorn herein als das wahrscheinliche Resultat jeder tiefer eindringenden Untersuchung über die ursprüngliche Bedeutung der meisten alten Stammgötter angenommen werden [2]) — wo-

---

1) Preller Dem. u. Pers. S. 209 sagt selbst: „Was den Dionysos betrifft, so galt auch dieser nur in gewissen Culten und Mythen für einen chthonischen Gott (Vgl. auch Nägelsb. Nachhom. Theol. S. 127). Dennoch hat er ihn in seiner Gr. Myth. unter die Gottheiten des Erdlebens und der Unterwelt gestellt.

2) Wo also rein chthonische Gottheiten sich darzustellen scheinen, da ist anzunehmen, dass sie in dem Religionskreise,

mit ich übrigens kein Präjudiz ausgesprochen und der Forschung durchaus keine Fesseln angelegt haben will.

Es genügt nun aber nicht, die objectiven Elemente, welche den Begriff des Chthonischen constituiren, festgestellt zu haben, sondern es wird auch nothwendig, die symbolischen Formen der Anschauung und des Ausdrucks, in welchen sich derselbe darstellt, näher zu betrachten, da die Mannigfaltigkeit derselben hier ganz besonders gross ist, und bei der Deutung eines einzelnen Mythus nicht immer Raum bleibt, das Verhältnis der symbolischen Anschauung zu den objectiven Elementen des Begriffs in klarem Zusammenhang darzulegen [1]). Die objectiven Elemente werden wir, wo wir sie zu trennen haben, kurzweg als physisches und ethisches [2]) Element unterscheiden dürfen, unter jenem die Wirkungen und Erscheinungen der unfruchtbaren Jahrszeit, unter diesem die Beziehungen auf die Unterwelt als Behausung der Todten und den menschlichen Tod verstehend. Von der physischen Nacht braucht hier

---

dem sie ursprünglich angehörten, nur eine Seite des Gottesbewusstseins repräsentirten. Dass dies auch von dem Gotte Ares gelten müsse, war schon bei Abfassung meiner Schrift über ihn meine Ansicht; doch sprach ich es nur als eine unsichere Vermuthung aus (S. 55), weil innerhalb der engern Grenzen, die ich dem Buche stecken musste, die Beweisführung nicht möglich war. Wo das Material zu dieser zu finden ist, habe ich angedeutet Philol. XIV, 1, S. 129.

[1]) Es würde zu weit führen und den Zwecken dieser Uebersicht nachtheilig sein, wenn ich im Folgenden für jede Einzelheit Belege geben wollte. Ich verweise im Allgemeinen auf meine Schrift über Ares und auf I. S. 157 ff.

[2]) Mit Lauer Syst. d. Gr. Myth. nenne ich „alle solche Verhältnisse, die im Menschenleben und durch dasselbe zur Erscheinung kommen, ethische, mit prägnanter Bedeutung dieses Wortes, nicht als identisch mit sittlich".

nicht weiter die Rede zu sein, da über die Formen der Anschauung, die von ihr entlehnt sind, schon genügend gehandelt ist.

Zunächst zu erwähnen ist das Symbol der Schlange oder des Drachen, welches aus Gründen, die wir schon oben (S. 11) angeführt haben, den Begriff des Wortes *χθόνιος* in seinem vollen Umfange vertritt. Die Verwendung desselben zur Bezeichnung autochthonischen Ursprungs ist bekannt; wir brauchen nur an Kekrops, Erichthonios und die Giganten [1]) zu erinnern. Beziehung auf die Unterwelt im gewöhnlichen Sinne gibt schon Kerberos mit seinem Schlangenschweif, die Schlangenhaare der Erinyen und — um auch aus alten Mythen, in denen das Symbol in dieser Bedeutung öfter vorkommt, ein Beispiel anzuführen — der Drache Ladon *ὃς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης πείρασιν ἐν μεγάλοις* (also in der Unterwelt) *παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει* [2]). Auch eine Beziehung auf den Schlamm und Schmutz des Winters anzunehmen gestattet die Lernäische Hydra, deren Deutung auf die Sümpfe von Lernä doch wohl unzweifelhaft ist [3]).

In dem physischen Elemente des chthonischen Begriffs haben nicht so viele Symbole ihren Ursprung, als man vorauszusetzen geneigt sein möchte. Es scheint dahin zu gehören die Riesengestalt, welche namentlich

---

[1]) Lässt sich auch die Schlangengestalt der Giganten mit Sicherheit vor dem ersten Jahrhundert v. Chr. Geb. nicht nachweisen (Wieseler in Ersch u. Gruber Encycl. s. v. S. 145), so ist doch jedenfalls klar, dass dieselbe ihnen nur als *γηγενεῖς* beigelegt sein kann.

[2]) Hes. Theog. 333 f.

[3]) Der ganze Mythus, der sicherlich ein topischer ist, scheint von Curtius Pelop. II. S. 369 richtig gedeutet zu sein.

untergeordneten Wesen chthonischer Bedeutung mehrfach beigelegt wird; denn in der Germanischen Mythologie, welche an Riesensagen sehr reich ist, werden Eis, Schnee, Sturm, Ungewitter u. dgl. von Riesen oder dem ihre Stelle vertretenden Teufel hergeleitet [1]). Doch ist nicht zu leugnen, dass die ungewöhnliche Kraft, welche man den allbezwingenden Mächten des Todes (vgl. den *ἴφθιμος Ἀΐδης*) zuzuschreiben sich gedrungen fühlen musste, auch zu dieser symbolischen Anschauung mitgewirkt haben kann. Eben so kann es einigermassen zweifelhaft bleiben, ob das Fressen und Verschlingen, das Rauben und Stehlen nebst diebischer List und Schlauheit, Characterzüge, welche in Handlungen, Attributen und Namen chthonischen Wesen oft zugeschrieben werden, mehr auf die physische oder die ethische Grundlage des Begriffs zurückzuführen sind, obgleich ich mich im Ganzen mehr für das Erstere zu entscheiden geneigt bin. Unzweifelhaft dagegen ist der physische Ursprung der Symbole Wolf und Hund, wie ich das im ersten Buche nachweisen werde. Auch deuten die Namen unterweltlicher Wesen öfters auf die winterlichen Stürme, was ich besonders hervorhebe, um gleich hier vor dem Irrthume zu warnen, als ob die Bedeutung solcher Wesen ausschliesslich auf jene physische Erscheinung selbst beschränkt werden müsse [2]).

Bei weitem zahlreicher und mannigfaltiger sind die Symbole, welche von der ethischen Seite hergenommen sind. Wir müssen hier unterscheiden zwischen solchen Symbolen, welche die Unterwelt als Localität betreffen, und solchen, die zur Darstellung des unterweltlichen Characters von Personen dienen. Hinsichtlich der erstern

---

1) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 316 ff.

2) Vgl. Philol. XII, 3 S. 561 f.

hebe ich zuvörderst nachdrücklich hervor, dass der religiöse Mythus selten oder nie die Unterwelt geradezu nennt, und dass mithin Mythen, in welchen gegen diese Regel verstossen ist, entweder jüngern Ursprungs, zum Theil blosse Dichterfictionen sind [1]), oder Verderbnisse erlitten haben, deren Ursprung nachzuweisen ist. Man konnte ja auch vor der Erhebung des Hades zum allgemeinen Unterweltsgotte dessen Namen nicht gebrauchen, sondern musste sich entweder mit allgemeinen Ausdrücken, welche die Unterwelt als eine unterirdische [2]) oder im Westen an den Grenzen der Erde liegende [3]) Localität oder als Dunkelheit (ἔρεβος, σκότος) bezeichnen, sich behelfen, oder symbolische Ausdrücke anwenden. Von den letztern nenne ich zunächst die Höhle und die Insel. Für jene bedarf es keiner weitern Bemerkung [4]); es stellt sich darin die Auffassung der Unterwelt als einer unterirdischen Localität eben nur in einer sinnlichern und anschaulichern Weise dar. In Betreff der Insel ist darauf aufmerksam zu machen, dass auch die gewöhnliche Vorstellung die von dem Styx neunfach umströmte Unterwelt offenbar noch als Insel fasst, und auch bei Homer der Okeanos die Unterwelt von der Oberwelt trennt. Es spricht sich darin die Idee aus, dass Lebende und Todte durch eine

---

1) Z. B. die Fahrt des Herakles in die Unterwelt, um den Kerheros heraufzuholen. In der Odysseussage, über deren Character als eines religiösen Mythus ich mich Philol. XIV, 1 S. 120 ff. ausgesprochen habe, ist die Fahrt in den Hades, um den Teiresias zu befragen, ohne Bedeutung für die religiöse Idee des Ganzen, aher doch keine dichterische Interpolation, sondern ein später hinzugetretener prototypischer Mythus.

2) ὑπὸ γῆς, ἐν γαίας κευθμῶνι, κεύθεσι.

3) S. oben S. 43.

4) Vgl. Ares S. 30 f.

scharfe Grenze von einander geschieden sind, die sie von beiden Seiten nicht überschreiten können und dürfen. Darum wollen auch z. B. die Schatten nicht dulden, dass die ψυχή des noch nicht begrabenen und somit noch zur Hälfte der Oberwelt angehörigen Patroklos über den trennenden Fluss in die Behausung des Hades eintrete [1]); darum ferner wird das Haus des Hades von dem schrecklichen Hunde bewacht, der zwar die Kommenden freundlich wedelnd empfängt, aber Niemanden wieder herauslässt und diejenigen, welche aus den Thoren herauskommen, auffrisst [2]). Dieselbe Idee konnte sich aber natürlich auch in andern sinnlichen Bildern darstellen, wofern sie nur geeignet waren, den Hauptgedanken kräftig hervortreten zu lassen. So erscheint die Unterwelt mehrfach als ein Gefängnis, auch als ein ehernes Gemach unter der Erde, als ein ehernes Fass, selbst als ein irdenes Gefäss (κέραμος) [3]). Auf die letztere an sich seltsam erscheinende Vorstellung mag die gewis uralte Sitte eingewirkt haben, die Ueberreste der verbrannten Leichname in einem irdenen

---

1) Hom. Il. XXIII, 71 ff.

2) Hes. Theog. 769 ff.

3) Der κέραμος kommt als Symbol der Unterwelt vor in dem Mythus von der Fesselung des Ares durch die Aloiden, dessen Deutung ich Ares S. 45 ff. gegeben habe. Welcker, der den symbolischen Sinn jenes Ausdrucks ganz verkennt, deutet den Mythus auf das „Getreide, das unter der Erde in einer einem thönernen Gefäss mit engem Hals ähnlichen Grube aufbewahrt wird und am Ende des Jahrs auf die Neige geht, die Aloiden als Drescher.“ Götterl. I. S. 421. Also der Gott Ares ein Haufen Getreide!! Gründet Welcker seinen Anspruch, „den grossen und scharfen Natursinn d. h. die Seele in den alten Symbolen und Mythen“ besser zu beachten als ich (ebendas. S. 424), auf diese und ähnliche Deutungen, so bin ich nicht gesonnen, ihm diesen Ruhm streitig zu machen.

Gefässe beizusetzen [1]). Hierher gehört auch das Symbol der Fesselung, wovon nachher noch Einiges. Diesen symbolischen Ausdrücken sind andere verwandt, welche mit einem gewissen Euphemismus, der aus einer natürlichen Scheu vor ominösen Ausdrücken leicht erklärlich ist, die Oertlichkeit der Unterwelt als „fern von Göttern und Menschen“, den Aufenthalt von Gottheiten in derselben als eine Entfernung vom Olymp bezeichnen [2]). Auch diese Wendungen sollen nur die Kluft andeuten, welche sowohl die Menschen als die olympischen Gottheiten von der Unterwelt trennt.

Um das Wesen irgend einer Gottheit als ein unterweltliches zu bezeichnen, ist es nun allerdings genügend, wenn die Unterwelt als deren Aufenthaltsort angegeben wird; denn eine Gottheit, die in der Unterwelt hauset, kann selbst eben nur eine unterweltliche sein. Allein die mythische Anschauung pflegt in der Regel auch noch den Personen Prädicate und Attribute beizulegen, an denen sie als unterweltliche erkannt werden können. Ein solches symbolisches Prädicat ist das Fesseln, und zwar in doppelter Weise, sowohl activisch als passivisch. Ersteres überträgt nur auf die persönlichen Mächte der Unterwelt, was die vorhin angeführten Symbole von dieser selbst aussagen, dass der Mensch, einmal in ihrer Gewalt, nicht wieder loskom-

[1]) Wie mehrere alte Arten der Leichenbestattnng mit symbolischen Bezeichnungen der Unterwelt in Deutschen Mährchen nnd Sagen in Zusammenhang stehen, ist gezeigt von W. Müller, die Sage vom Schwanritter, in der Zeitschr. Germania I. S. 427 ff.

[2]) Eur. Hec. 1 f.:

Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας λιπών, ἵν' Ἅιδης χωρὶς ᾤκισται θεῶν.

Im Uebrigen vgl. Ares S. 30 f. 101. 103.

men könne. Letzteres hängt zusammen mit der weiter greifenden Anschauung, dass den Gottheiten der Unterwelt Eigenschaften beigelegt werden, welche von den Todten selbst entlehnt sind. Wie die Todten nicht aus den Fesseln der Unterwelt loskommen können, nicht reden, nicht lachen, nicht sehen, von entstellter Gestalt sind und nach den Regeln der Natur die Grenzen der Jugend längst hinter sich haben, so sind auch die Gottheiten der Unterwelt gefesselt, stumm, finster und grollend, blind, entstellt und alt.

Vierte Abhandlung.

Ueber die vermeintliche Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur als Hypothese zur Erklärung der Griechischen Götter.

„Die Griechische Religion hat jederzeit den Character ihres Ursprungs, einer polytheistischen Naturvergötterung, unverkennbar behalten. Die Götterfabeln, an denen sie so reich ist, erkennt man zum grössten Theil deutlich als Erzeugnisse einer Anschauungsweise, welche das Leben und Weben der Natur als ein Handeln persönlicher Wesen auffasst, die, wenn auch von der materiellen Form der Elemente oder Theile der Natur, in der sie walten, unterschieden, immer doch aufs engste an sie gebunden gedacht werden, so dass ihre ganze Wirksamkeit sich in den Bewegungen dieser Natur erfüllt, und sie ausserhalb des Naturbereichs, in dem sie walten, kein besonderes Leben haben, also nicht ausser und über der Natur stehende Gewalten, sondern eben nur Naturkräfte selbst sind, auf welche die Vorstellung der Persönlichkeit übertragen, deren Wirken in ein Handeln persönlicher Wesen gleichsam übersetzt ist." So Schömann [1]), der aber mit dieser Auffassung so wenig allein steht, dass man dieselbe vielmehr geradezu als die jetzt herrschende bezeichnen muss. Unter den namhaftern Mythologen unserer Tage huldigen Lauer,

---

1) Gr. Alterth. II. S. 117.

Preller und mit einigen Modificationen auch Welcker derselben. Lauer und Preller stimmen darin überein, dass sie die drei grossen Einheiten der Natur, Himmel, Wasser und Erde, als das allgemeine Grundschema der antiken Naturanschauung auffassen; diesem entspreche die Göttertrias Zeus, Poseidon, Hades, von denen ein jeder wieder von verwandten oder dienenden Wesen umgeben sei, die als Product einer weitern Unterscheidung innerhalb jener drei Gebiete zu betrachten seien [1]). Welcker hat sich selbst zu dem leitenden Grundgedanken bekannt, dass „die aus der Natur abgeleiteten Götter eben darum ein sie selbst (die Natur) umfassendes und sie gewissermassen nachbildendes Ganze abgeben“, und mir sogar einen Vorwurf daraus gemacht, dass ich auf „die leicht erkennbare Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur als Hypothese zur Erklärung der Götter“ nicht eingehen wollte. Der Aether, die Erde, Sonne und Mond, der Abend- und Morgenstern, Wasser und Feuer sind nach ihm die natürlichen Elemente, aus denen die Götter erwachsen [2]). Daneben weist er freilich dem Zeus Kronion eine absonderliche Stellung an. In diesem erkennt er ein supranaturales Wesen, „die Idee eines allbelebenden weltbeherrschenden Allgeistes, die mit dem Griechenvolk selbst in die Geschichte eintritt, aber sich in ihrer Reinheit nicht behaupten konnte, da der Mensch an die Natur sein Ich verliert und mehr und mehr alles Sichtbare lebendig fühlt“ [3]).

Gegen Lauer und Preller spricht aber mit den deutlichsten Worten die alte Ueberlieferung selbst, auf

---

1) Preller Gr. Myth. S. 4. 46 f. 71. Lauer Syst. S. 58 f.
2) Rh. Mus. N. F. XIII S. 628 f.
3) Gr. Götterl. I S. 214 ff.

welche sich, sonderbar genug, beide ausdrücklich berufen [1]). Diese findet sich nämlich bei Homer [2]), wo der grollende Poseidon sagt:

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν.
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

Also nicht die Erde ist das Gebiet des Hades — sie ist vielmehr allen dreien gemeinsam — sondern die Unterwelt, und diese Thatsache wollen wir uns nicht durch jene Manipulationen, welche wir in der vorigen Abhandlung beleuchtet haben, unter den Händen weg escamotiren lassen. Es ist mithin die angenommene dritte Natureinheit nicht nur in jener Göttertrias nicht repräsentirt, sondern der Gott Hades, den man zur Completirung des „Grundschema's der antiken Naturanschauung" hat misbrauchen wollen, ist selbst der schlagendste Protest dagegen. Denn die Unterwelt, sein Herrschaftsgebiet, ist, mag man die Vorstellungen der gewöhnlichen Mythologie oder auch die Auffassung einer ältern Periode, wie wir sie eben erst characterisirt haben, ins Auge fassen, jedenfalls ein Product geistiger Anschauung, und es gibt sich also gleich in jenem vermeintlichen „Fundament des Polytheismus" aufs Deutlichste zu erkennen, dass ausser den physischen auch geistige Elemente zu seiner Constituirung mitgewirkt haben.

---

1) Preller Gr. Myth. I. S. 46. Lauer Syst. S. 151.
2) Il. XV, 187 ff.

Welcker hat in der vorhin angeführten Stelle die Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur eine leicht erkennbare genannt. Wir müssen dagegen behaupten, dass die ganze Ansicht aus einer höchst oberflächlichen Betrachtung der Griechischen Götterwelt hervorgegangen ist. Wenn man nämlich mit den mythologischen Kenntnissen, wie sie jeder Philolog ohne tieferes mythologisches Studium besitzt, die Reihe der Griechischen Gottheiten an sich vorübergehen lässt, so werden Gottheiten wie Poseidon (das Meer), Hephaistos (das Feuer), Helios, Selene, Gaia und andere namentlich untergeordnete Wesen dem Gedanken Vorschub leisten, dass wohl Naturvergötterung, um mit Schömann zu reden, die Grundlage des Griechischen Polytheismus sein möchte. Allein wenn man nur ein wenig tiefer eingeht, so zeigt sich gleich, dass jene Wesen entweder, wie Selene und Gaia, lange nicht so tief in dem religiösen Glauben wurzeln, oder, wie Helios, Poseidon und Hephaistos, durchaus nicht in gleichem Masse zu der Höhe ethischen Wesens sich aufgeschwungen haben, wie Zeus, Hera, Apollo, Athena u. a. Und wenn man nun gar sieht, wie die Anhänger jener Hypothese bei dem Versuche sie durchzuführen sich gegenseitig widersprechen, wie die Göttin Hera bald für die Luft (Preller), bald für die Erde (Welcker), Dionysos entweder für einen Sonnengott (Welcker) oder für einen Gott des Erdelebens (Preller), Ares für ein Bild des durch Sturm und Ungewitter aufgeregten Himmels (Preller) oder für einen Sonnengott (Welcker), Hermes für einen Regengott (Lauer, Preller) [1]) oder für einen Gott der thierischen Fruchtbarkeit

[1]) Ein flüchtiger Blick in die eben erschienene 2. Aufl. des ersten Theils der Prellerschen Mythol. belehrt mich, dass Pr.

und des Umschwungs (Welcker), Athena für eine Göttin des reinen klaren Himmels (Preller) oder für eine Wolkengöttin (Lauer) oder für den weiblich personificirten Aether (Welcker) — kurz die einzelnen Gottheiten von dem einen so, von dem andern so erklärt werden, und jeder Erklärer für seine Ansicht gleich gute oder gleich schlechte Gründe anzuführen weiss; so erkennt man aufs Deutlichste, dass, was hier als Resultat wissenschaftlicher Forschung geboten wird, nichts als rathloses Rathen ist, und dass die Hypothese selbst, von der man dabei ausgeht, sich ohne Zwang und Willkür nicht durchführen lässt.

Noch deutlicher wird dieses durch folgenden Umstand. Es ist eine Thatsache, die auch von jenen Mythologen nicht geleugnet worden ist und nicht geleugnet werden kann, dass in den verschiedenen Landschaften Griechenlands und bei den verschiedenen Stämmen bald diese, bald jene einzelne Gottheit eine hervorragende Verehrung geniesst und, wo immer auch eine Mehrzahl von Gottheiten neben einander Anerkennung und Cultus findet, doch nie und nirgend eine innerlich verbundene Göttergruppe sich nachweisen lässt, die, wenn auch nur in schwachen Spuren, durchblicken liesse, dass sie die verschiedenen Körper, Kräfte und Elemente der Natur, die nach jener Hypothese dem Griechischen Polytheismus zum Grunde liegen, in einer nur annähernden und das Wesentlichste umfassenden Vollständigkeit repräsentirte. Wie lässt sich das mit jener Hypothese vereinigen? Haben etwa die ein-

einmal wieder (zum dritten Male) seine Meinung über das ursprüngliche Wesen des Hermes gewechselt und jetzt den Regengott ganz aufgegeben hat; nur ein wenig Nebel ist davon zurückgeblieben. S. 294. 305.

zelnen Landschaften und Stämme nach Laune und Willkür diese oder jene Gottheit aus dem geschlossenen Kreise der Naturgötter zu besonderer Verehrung sich erkoren, oder haben sie nur einzelne beliebig ausgewählte Natur-Körper und Kräfte ins Auge gefasst und vergöttert, und ist die angebliche Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur durch die irgendwie geschehene Vereinigung dieser Einzelgötter erzielt? Weder das Eine noch das Andere wird man im Ernste behaupten wollen, weil es eine Ungereimtheit wäre, die der Hypothese selbst den Tod brächte. Also muss man vor jener Thatsache selbst, so viel irgend thunlich, die Augen verschliessen, muss behaupten, dass „die Weise der Vertheilung der Götter unter das Griechische Volk sich niemals ganz erforschen lasse“ [1]), oder sich mit unbestimmten Allgemeinheiten zu helfen suchen, z. B. dass „eine ältere vor der Stammeszersplitterung liegende Einheit der Nation in ihrem religiösen Glauben durch den Musengesang, die nationale Bildung u. s. w. auf mythologischem Wege von neuem wieder hergestellt sei“ [2]), was eben doch nur wie ein Bekenntnis aussieht, dass die vermeintliche Einheit der Nation im religiösen Glauben vor jeder in die landschaftlichen und localen Besonderheiten eindringenden Forschung wie eine neckische Fata Morgana verschwindet.

Ohne die Annahme also einer ursprünglichen und durch die Zersplitterung in Stämme nicht wesentlich beeinträchtigten Einheit des religiösen Glaubens kann jene Hypothese nicht bestehen; sie muss folglich die Thatsache der Spaltung der Griechischen Nation in Stämme entweder ganz ignoriren, wie Lauer, der kein

1) Welcker a. a. O. S. 622.

2) Preller in Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1859, H. 3. S. 177.

Wort davon sagt, oder dieselbe möglichst gering anschlagen und abschwächen, wie das von Preller und Welcker geschieht. Daraus erklärt sich denn auch zur Genüge, dass diese ganze Richtung nicht nur selbst auf historische Untersuchungen über die Stämme und ihr Verhältnis zu den Culten sich niemals ernstlich eingelassen hat — wozu ihr übrigens bei ihrer falschen Auffassung des Mythus und bei dem gänzlichen Mangel eines methodischen Deutungsverfahrens auch alle Befähigung abgeht —, sondern dass sie auch mit leidenschaftlicher Heftigkeit, welche den Mangel an Gründen durch plumpe Ausfälle und klägliche Rabulisterei verdecken möchte, der sie vernichtenden Wahrheit den Eingang zu verschliessen sucht, dass der Griechische Polytheismus aus den ehemals selbständigen Culten der einzelnen Stämme im Laufe der geschichtlichen Entwickelung allmählich sich zusammengeschlossen und im weitern Verfolg des empfangenen Impulses besonders durch die Poesie zu einem scheinbaren System im Sinn einer Vertretung aller in Natur und Menschenleben hervortretenden (physischen und ethischen) Potenzen [1]) sich vervollständigt und abgerundet hat [2]).

---

1) Es ist höchst auffällig und fast unbegreiflich, wie man die letztere Seite des Griechischen Polytheismus — die ethischen Potenzen — in der Weise hat übersehen können, dass man alle Wesen den drei Naturreichen unterordnen zu können vermeint hat. Wenigstens thut Preller dieses und lässt sich durch seine falschen Voraussetzungen so verblenden, dass er z. B. in Nike, einem Wesen, dessen rein ethische Grundbedeutung zu verkennen kaum möglich scheint, ursprünglich den Blitz (Gr. Myth. I. S. 286) sieht.

2) Gegen das Misverständnis, als ob ich alle Gottheiten, welche das System kennt, auf einzelne Stämme zurückführen wollte (Welcker a. a. O. S. 609) hätte mich schon die I. S. 271



Sind es nun zunächst positive Thatsachen, die sich der Hypothese der Naturvergötterung im Griechischen Polytheismus entgegenstellen, so fällt doch, wenigstens nach meiner Ueberzeugung, nicht minder ins Gewicht, dass von dem Standpuncte derselben aus der Process der Umwandlung der Naturgötter in ethische Wesen sich gar nicht erklären lässt und in der That auch von den genannten Mythologen eigentlich gar nicht erklärt wird. Denn mit Lauer, dem Preller auch hierin beizustimmen scheint [1]), anzunehmen, dass die ethischen Eigenschaften der Gottheiten aus den irgendwie verwandten oder entsprechenden physischen Eigenschaften sich entwickelt hätten [2]), heisst doch in ganz wider-

---

gegebene Uebersicht der Stammesgottheiten schützen sollen. Preller a. a. O. S. 180 meint einen gewaltigen Schlag gegen mich zu führen, indem er sagt: „Ich begreife nicht, weder wie man eine so complicirte Thatsache, wie die Griechische Mythologie doch ist, allein (?) aus diesen Bedingungen (den geschichtlichen Verhältnissen) ableiten, noch wie man eine Thatsache des geistigen und innerlichen Lebens einer Nation, wie dessen Religion doch ist, auf solche rein äusserliche und mechanische Bedingungen zurückführen, den ganzen (?) Griechischen Götterglauben nur für ein Conglomerat verschiedener Stammesgötter erklären mag.“ Ich meinerseits begreife nicht, wie man aller historischen Auffassungsgabe so gänzlich baar sein kann, dass man jede tiefere Einwirkung der geschichtlichen Verhältnisse auf die Gestaltung des Griechischen Götterglaubens übersehen und geradezu leugnen, noch weniger, wie man die Religion des geistreichsten Volkes der Welt in der geistlosesten Weise für nichts als einen mechanischen Reflex der Natur erklären mag, hege übrigens die Ueberzeugung, dass in meinen Untersuchungen die Religion der Griechen sich in weit höherm Grade als das Product des geistigen und innerlichen Lebens der Nation herausstellen wird, als es Preller je in den Sinn gekommen ist.

1) Gr. Myth. I. S. 2. 85.

2) Man liest z. B. bei ihm a. a. O.: „Mit Bezug auf das

natürlicher Weise den Process, der sich nur aus dem religiösen Subject herleiten lässt, in das religiöse Object verlegen [1]), das doch an sich, eben wenn es nichts weiter als ein vergötterter Naturkörper und dergleichen war, gar keiner Entwickelung in dieser Richtung fähig zu erachten ist; und Welcker's Ausspruch, dass „nach unbestimmbaren Arbeiten und Fortschritten in der Bildung des Geistes und Veränderungen der Verhältnisse unter hervorragenden Stämmen der Zeitpunct erschienen sei, wo das vom Naturdienste seinem Geiste nach durchaus verschiedene Göttersystem der Homerischen Heldendichtung sich befestigte“ [2]), ist doch nur das Geständnis, dass er auf jede Erklärung dieses merkwürdigen Vorganges Verzicht leistet. Ich glaube nun aber, dass er sich erklären lässt, wenn man nur davon absteht, in dem Griechischen Polytheismus ein Abbild der Natur selbst zu erblicken, muss jedoch für diesen Zweck etwas weiter ausholen.

Es gab eine Zeit, wo man den Ursprung der Sprache auf Onomatopoesie zurückführen wollte; heutigen Tages weiss man aber, dass die Sprache als eine orga-

---

Himmelsgewölbe ist Zeus erhaben und ewig (*ὕπατος, ὑπέρτατος, ὕψιστος, ἀθάνατος*).“ S. 207. „An die Bläue und Allgegenwart schliesst sich die Vorstellung von dem treuen und allgegenwärtigen; daher *Ζεὺς πίστιος, ὅρκιος*.“ S. 208. „An das Aufsteigen und Aneinanderstossen der Wolken knüpft sich die Vorstellung von Zeus dem Krieger und Fürsten.“ S. 212. Man sieht, wie leicht diese Hypothese der Naturvergötterung sich geradezu in Materialismus verlieren kann.

1) Es verschlägt nichts, dass Lauer selbst dies nicht gemerkt hat, sondern einer „neuen Form des religiösen Bewusstseins die ethische Verklärung der alten Naturgötter“ zuschreibt, a. a. O. S. 127.

2) Gr. Götterl. 1. S. 229.

nische Function des Menschengeschlechts anzusehen ist, und ein angeborener Sprachtrieb zur Entwicklung der Sprache gedrängt hat. Eben so wenig nun, wie der Ursprung der Sprache aus Onomatopoesie, scheint mir der Ursprung der Gottesidee aus sinnlichen Eindrücken abgeleitet werden zu können. Müssen wir nämlich auch nach dem in der ersten Abhandlung besprochenen Gesetze der personalistischen Anschauung zugeben, dass Naturkörper, Naturkräfte und Naturerscheinungen aller Art in der menschlichen Vorstellung zu Personen sich gestalten konnten, so ist zwischen Persönlichkeit und Göttlichkeit doch noch eine gewaltige Kluft, die nicht ohne Weiteres übersprungen werden darf. Pontos, Uranos, die Berge z. B. treten bei Hesiod als persönliche Wesen auf, aber es ist doch keinem Griechen je eingefallen, sie als Götter zu verehren. Das Characteristische des göttlichen Wesens glaube ich darin erkennen zu müssen, dass der Mensch sich ihm gegenüber ohnmächtig, von ihm abhängig, geleitet und geführt, innerlich und äusserlich beherrscht fühlt und darum eben durch Verehrung und Gaben sich dessen Wohlwollen zu gewinnen bemüht ist. Nun wüsste ich aber nicht, was selbst den rohesten Naturmenschen bestimmen könnte, sich so dem Morgen- und Abendstern, der Luft, dem Regen u. s. w. gegenüber zu fühlen und zu verhalten; selbst Sonne, Erde und Meer, deren Einfluss auf seine Existenz ihm nicht entgehen kann, werden ihm zwar zeitweilig, d. h. wenn er gerade ihres Einflusses inne wird, als mächtige Gewalten erscheinen können, aber sobald ihr Einfluss aufhört ihm fühlbar zu werden, wird er in seinem Innern sich nicht ferner von ihnen beherrscht fühlen. Lässt sich die Gottesidee also nicht aus sinnlichen Eindrücken ableiten, und ist andererseits die Hypothese einer positiven Uroffenbarung,

welcher ältere Mythologen gefolgt sind, aus guten Gründen zu verwerfen, so bleibt nur übrig, dieselbe eben so wie die Sprache aus einem angeborenen Triebe herzuleiten [1]). Und für die Annahme eines solchen angeborenen Triebes spricht nicht nur der Umstand, dass es kein Volk gibt und je gegeben hat, das allen Glaubens an die Existenz höherer Mächte, die in sein Leben fördernd oder hemmend eingreifen, baar wäre [2]), sondern man kann sich dafür auch geradezu auf den Homer berufen. Der Homerische Mensch thut nichts, erfährt nichts, fühlt keine Regung in seinem Innern, kommt zu keinem Entschlusse, ohne als Leiter und Urheber alles dessen eine Gottheit anzuerkennen. Das kann nun nicht etwa dem Einflusse der positiven Religion zugeschrieben werden — am wenigsten dann, wenn diese wirklich aus blosser Naturvergötterung hervorgegangen wäre — weil sehr häufig nur ganz unbestimmt ein *θεός* oder *δαίμων* genannt wird; es wirkt hier eben,

---

1) O. Müller Prolegg. S. 236: „Ich halte es für unmöglich, den Alles umfassenden und durchdringenden Glauben an das Göttliche, welchen wir in den frühesten Zeiten der Griechen, wie anderer Nationen, finden, auf eine überzeugende Weise aus sinnlichen Eindrücken und darauf gebauten Schlüssen abzuleiten, und glaube, dass der Historiker sich dabei begnügen muss, die Annahme einer übersinnlichen, aller Erscheinung zum Grunde liegenden, lebendigen Welt und Natur als dem menschlichen, von der Natur wohlgeschaffenen Geiste natürlich und nothwendig vorauszusetzen."

2) In den Berichten von Reisenden findet man zwar mitunter angegeben, dass diese oder jene wilde Völkerschaft ohne alle Religion und ohne Begriff von einem höchsten Wesen sei, allein man muss, die Genauigkeit der Beobachtung vorausgesetzt, wohl bedenken, dass der Massstab ihres Urtheils sie über die rohen und formlosen Anfänge der Religion leicht hinwegsehen lässt.

wie mir vorkommt, noch trotz der bereits stattgefundenen Ausbildung der Griechischen Religion jener angeborene religiöse Trieb, der eigentliche Urquell aller Religion, auf den daher immer zurückgegangen wird, wo die positive Religion ihren Einfluss nicht geltend macht [1]).

Die Gottesidee, die aus diesem Urquell hervorgeht, ist nur eine unbestimmte, fast formlose, das zeigen auch jene unbestimmten Ausdrücke *θεός* oder *δαίμων*; und wenn sie auch vermöge des Gesetzes der personalistischen Anschauung im Allgemeinen die Attribute einer Persönlichkeit an sich tragen muss, so braucht dieselbe doch durchaus nicht anthropomorphisch gedacht zu sein. Wenigstens hindert nichts, dass, wenn zum Zwecke der Verehrung ein äusserlich Sichtbares gewissermassen als Träger der Gottesidee angenommen und aufgestellt wird, ein beliebig gestaltetes Object — im Fetischdienst der Neger sogar der erste beste leblose Gegenstand — dazu gewählt und scheinbar mit der Gottheit identificirt wird [2]). Gerade das kann uns nun ein Wink sein, dass diese ihrem eigentlichen Wesen nach stets eine rein geistige Existenz in dem religiösen Subject führt. Und das ist es, was ich überhaupt für die Griechischen Gottheiten in Anspruch nehme. An welches physische Object dieselben sich auch anlehnen mögen, mit welchen physischen Anschauungen ihr Wesen auch gemischt erscheinen mag, das specifisch Göttliche in ihnen hat eine andere Wurzel; es keimt aus

1) „Immer blieb noch dem religösen Gefühl der *Δαίμων* als die nicht personificirte, allen Personificirungen zum Grunde liegende Gottheit über." O. Müller a. a. O. S. 245.

2) Hermann Gottesd. Alt. §. 18: „Jene rohen Steine und Klötze, deren Anbetung dem Bilderdienste vorausgegangen sein soll, werden nur als Unterstützungspuncte der religiösen Phantasie zu betrachten sein"



dem Geiste ihrer Verehrer und schöpft aus ihm fortwährend seine Lebenskraft — kurz, die Griechischen Gottheiten sind eben, so weit sie diesen Namen mit Recht führen, sammt und sonders zunächst und vor allem geistige Wesen; wären sie dies nicht, so würde die Griechische Religion eben keine Religion sein. Das scheint auch Welcker gefühlt zu haben, wenn er die Naturgötter gewissermassen nur als eine Verirrung des Griechischen Geistes ansieht und die Idee eines allbelebenden weltbeherrschenden Geistes mit dem Griechenvolke selbst in die Geschichte eintreten lässt; er rettet damit allerdings der Griechischen Religion den eigentlich religiösen Character, der den Naturmythologen unter ihren Händen entschwindet, allein sein Zeus Kronion ist doch nur ein todtgeborenes Kind, eine gewaltsame, völlig unhaltbare Hypothese [1]).

Soll sich aber aus jenem allen Menschen gemeinsamen Urquell aller Religion ein göttliches Wesen von concreter Gestaltung entwickeln, soll sich das subjectiv Empfundene und Gedachte gewissermassen objectiviren und typischen Character annehmen, so müssen noch andere Momente hinzutreten. Was dies für Momente sind, wird uns wieder aus der Analogie der Sprache klar werden. Der Sprachtrieb bedarf zu seiner Entfaltung eines Doppelten: einerseits der sinnlichen Anschauung und der sinnlichen Erfahrung, andererseits des Zusammenlebens in Familie, Stamm oder Volk. Erst hierdurch gewinnen die Laute der Sprachwerkzeuge scharfe, characteristische Umrisse und prägen sich zu festen, typischen Formen aus. So wird auch jene flüssige und schwankende Gottesidee erst durch die sinnli-

---

1) Dass diese Hypothese auf nichts weiter als einer falschen Etymologie ruht, habe ich gezeigt Philol. XII, 3 S. 552 ff.

chen Anschauungen, welche die den Menschen umgebende Natur bietet, ihre Formlosigkeit verlieren und durch die Gemeinsamkeit der Verehrung in der religiösen Gemeinde allmählich zu der Besonderheit ihres Characters sich ausbilden, in welcher sie uns in der positiven Religion entgegentritt. Es muss also eine Einwirkung der physichen Anschauung, und zwar eine sehr bedeutende, auf die Gestaltung der göttlichen Wesen, welche uns die Griechische Religion bietet, angenommen werden, und die Forschung kann nicht für abgeschlossen gelten, so lange nicht mit voller Klarheit nachgewiesen ist, von welcher Art dieselbe gewesen ist [1]); allein wie die physische Anschauung nicht die eigentliche Wurzel der Gottesidee ist, so hat sie auch keinen Anspruch darauf, die concrete Form derselben ausschliesslich bestimmt zu haben. Das religiöse Gemeindeleben ist vielmehr dafür von eben so grosser Bedeutung. Wäre das nicht, so müssten, da die den Menschen umgebende Natur im Wesentlichen überall dieselbe ist, und demnach die Gottheiten aller Naturreligionen in dieser Beziehung auf derselben Grundlage erwachsen sind, Character und Gestalt der Gottheiten bei den verschiedenen Völkern wesentlich dieselben sein [2]).

---

[1]) Dass ich gemeint sei die Forschung über die „Naturbedeutung" der Götter auszuschliessen oder dieselbe als etwas Unwesentliches zu betrachten (Preller Jahrbb. f. Ph. u. P. a. a. O. S. 178), ist eine Unwahrheit, wie fast Alles, was mein Gegner in seiner Recension über meine Ansichten vorbringt. Die Beweise s. in meiner Entgegnung, welche der Bibl. philol. XII, 2 als Beilage beigegeben ist.

[2]) Lauer erkennt diese Consequenz an durch die Behauptung, dass an der Spitze aller polytheistischen Göttersysteme eine Dreiheit von Göttern sich finde, dem Himmel, der Erde, dem Wasser entsprechend. (Syst. S. 49 f. 57). Aber diese Behauptung

Dass dies aber nicht der Fall ist, dass selbst bei den Gottheiten verwandter Völker, wie der Griechen, Römer und Germanen, eine ausserordentliche Verschiedenheit, die nicht aus klimatischen Einflüssen allein sich erklären lässt, auf den ersten Blick in die Augen springt, bedarf keiner Ausführung. Es ist also für die mythologische Forschung eben so wichtig, die religiöse Gemeinde, in welcher die Gottheit ihre Ausbildung erhalten hat, nachzuweisen und die besondern Schicksale und Eigenthümlichkeiten derselben, welche auf die Auffassung der Gottheit nothwendig ihre Einwirkung üben müssen, zu ermitteln, als jene physischen Anschauungen, die sich in ihrem Wesen finden. Sind nun aus Gründen, die ich in dem ersten Theile ausgeführt habe, die Griechischen Stämme als jene religiösen Gemeinden anzusehen, in denen eine lange Zeit hindurch die Griechischen Gottheiten ihre ausschliessliche Verehrung hatten [1]), so wird es eine unabweisbare Nothwendigkeit, historische Untersuchungen über die Stämme, ihre Schicksale und ihr ursprüngliches Verhältnis zu den einzelnen Gottheiten mit der Forschung über das ursprüngliche Wesen dieser zu verbinden, um so mehr, da das Stammesbewusstsein mit dem Gottesbewusstsein so zu verschmelzen, der Stamm mit seinem Gotte sich in dem Masse eins zu fühlen pflegt, dass eine und dieselbe Persönlichkeit zur Vertretung beider ausreichen kann, und zum Theil aus diesem Grunde, wie ebenfalls schon im ersten Theile gezeigt ist, in der scheinbar rein historischen Sphäre des Griechischen Heroen-

---

ist selbst für die Griechische Religion, aus der allein sie geschöpft ist, unrichtig (s. oben S. 55), geschweige denn dass sie in ihrer Allgemeinheit sich beweisen liesse.

1) I. S. 127 ff.

thums eine bedeutende Menge alterthümlicher Vorstellungen über das Wesen der Gottheiten sich erhalten hat, die nur durch eine ohne das Verständnis beider Elemente nicht mögliche Ausscheidung der zugemischten geschichtlichen Bestandtheile ans Licht gezogen werden können. —

Die Griechischen Gottheiten haben also die eigentliche Wurzel ihrer Existenz in dem Geiste ihrer Verehrer; sie sind ihrer Substanz nach geistige Wesen. Ihre besondern Formen gewinnen sie einmal durch Einwirkung physischer Anschauungen, sodann durch die gemeinsame Verehrung in der religiösen Gemeinde, welche in den ältesten Zeiten mit dem politischen Gemeinwesen zusammenfällt. Wir haben also drei Factoren, die zur Constituirung des göttlichen Wesens zusammenwirken, und dieser Umstand muss nothwendig dahin führen, dass die Naturanschauung, wenn sie auch anfänglich im Uebergewicht gegen die beiden andern Factoren zu sein scheint, allmählich immer mehr zurückgedrängt wird. Denn da die Natur selbst immer dieselbe bleibt, so können die von ihr entlehnten Elemente sich nicht wesentlich ändern oder erweitern; aber sowohl der Geist des Individuums, als das Bewusstsein der Gemeinde sind einer stetigen Entwicklung und Ausbildung fähig. Die dunkeln und unklaren Regungen des Gemüthes entfalten sich allmählich zu wirklich sittlichen Empfindungen und Begriffen; auch das sociale und politische Leben gewinnt festere und klarere Formen, und mit dieser Entfaltung müssen die Gottheiten, welche man verehrt, gleichen Schritt halten, wenn ihre Herrschaft und Macht über das menschliche Gemüth nicht aufhören soll. Fängt der Mensch an es für Unrecht zu halten, den Fremdling, den Gast seines Hauses, zu beleidigen und zu verletzen, so muss diese sittliche

Empfindung auch in den Gott übergehen, der nun zum Schützer des ξένος, zum ξένιος wird, und zwar durchaus unabhängig von allen physischen Eigenschaften, die er etwa besitzt. Erscheint es dem Menschen als ein Frevel, das gegebene Wort, insbesondere den Eidschwur zu brechen, so wird sein Gott zu einem πίστιος und ὅρκιος, mag er im Aether oder in der Unterwelt herrschen. Eben so muss er allen Bedürfnissen des socialen und politischen Lebens gerecht werden. Er muss an dem häuslichen Heerde wachen (ἑρκεῖος), die Stadt oder den Staat schützen (πόλιος, πολιοῦχος), muss im Kampfe führen und den Sieg verleihen, muss den Beschäftigungen, auf welche die physische Existenz der menschlichen Gesellschaft sich gründet, Gedeihen geben u. s. w. So gewinnt er, in fortwährender lebendiger Wechselwirkung mit dem Bewusstsein sowohl des Individuums als der Gemeinde, eine immer wachsende Menge der verschiedenartigsten ethischen Eigenschaften, die weder mit der physischen Seite seines Wesens noch unter einander irgend eine Gemeinschaft oder Zusammenhang zu haben brauchen [1]). Was kann also natürlicher sein, als dass unter dieser Menge der ethischen Beziehungen die physischen allmählich sich verdunkeln, zumal da zugleich mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung die Naivität der Auffassung, welche in den Lebensäusserungen der Natur die Wirksam-

[1]) Es ist also ein durchaus verkehrtes Bestreben, eine s.g. Grundbedeutung aufzusuchen, aus der sich die gesammten physischen und ethischen Eigenschaften einer Gottheit sollen herleiten lassen (Welcker Götterl. I. S. 347), oder gar diese vermeintliche Grundbedeutung aus der Etymologie ihres Namens gewinnen zu wollen. Die Einheit ihres Wesens ruht nur in der Einheit des religiösen Bewusstseins der Gemeinde, der sie ursprünglich angehört.

keit persönlicher Wesen sieht, von selbst sich allmählich abschwächt und verliert? Und kommt nun noch hinzu, dass durch gewaltsame Umwälzungen und Wanderungen die Fesseln des Herkommens, die in einer ruhigen Zeit einen so starken Halt an der Pietät haben, gebrochen werden, dass sogar die religiöse Gemeinde, welche die Traditionen und Formen des Cultus als eine werthvolle Erbschaft der Vorfahren bewahrte, zertrümmert wird, so kann man sich nicht wundern, wenn hauptsächlich nur diejenigen Vorstellungen, welche für das sittliche Bedürfnis und für die Verhältnisse des practischen Lebens Bedeutung haben, in eine ruhigere Zeit hinüber gerettet werden. Und die Homerische Poesie, in welcher uns die Götter fast ganz losgelöst von dem Boden der Natur entgegen treten, ist ja das Product jener Zeit, in welcher nach unzähligen Stürmen das Griechische Volk wieder aufzuathmen und sich behaglich zu fühlen anfing.

Erstes Buch.

Zeus.

§ 1.

Historische Uebersicht.

Die von mir im ersten Theile nachgewiesene Thatsache, dass Zeus ursprünglich der Stammesgott der Achäer gewesen und erst durch die geschichtlichen Verhältnisse dieses Stammes als oberster Gott an die Spitze des Griechischen Polytheismus gerückt sei, ist von Welcker und Preller beanstandet worden. Hätten diese nun die von mir gegebenen Beweise widerlegt oder andere Gründe für ihre Verneinung angeführt, so würde es jetzt meine erste Aufgabe sein müssen dieselben zu entkräften. Allein dazu haben sie sich nicht herbeigelassen [1]), und da ich nun eben erst gezeigt habe, auf wie schwachen Füssen die Grundanschauungen stehen, mit denen sie selbst operiren, und dass zwischen meinen Principien und den ihrigen ein ver-

---

[1]) Statt aller Gründe verweist Welcker Rh. M. a. a. O. S. 624 auf das Gebet des Achilleus: *Ζεῦ Πελασγικέ* (Hom. Il. XVI, 233) als auf ein historisches Zeugnis. Dieses Epitheton soll indessen nur den im Pelasgerlande d. h. in Thessalien, der Heimat des Achilleus, verehrten Gott bezeichnen, wie das dabei stehende *Δωδωναῖε* den zu Dodona verehrten Zeus. Aus gleichem Grunde heisst Hera bei Apoll. Rh. I, 14 *Πελασγίς*, vgl. den Scholiasten zu dieser Stelle: *Ὁμηρικῶς τὴν Ἥραν Πελασγίδα εἶπεν ἐκ τῆς Θεσσαλικῆς χώρας. Πελασγοὶ γάρ εἰσιν οἱ τὴν Φθιωτικὴν ᾤκουν ὥς φησιν Ὅμηρος.* So viel vorläufig; mehr demnächst, wenn die ganze Pelasgerfrage zur Behandlung kommen wird.

nichtender Gegensatz besteht, der ihnen alle Unbefangenheit des Urtheils raubt und ihnen nicht gestattet, mir das geringste Zugeständnis zu machen, wenn sie ihre eigenen Ansichten und Behauptungen aufrecht erhalten wollen, so werde ich natürlich, unbeirrt durch ihren Widerspruch, auf den gewonnenen Resultaten weiter bauen können. Diese sind in der Kürze folgende:

Wir haben gesehen, dass der Achäische Stamm von seinen vermuthlichen Ursitzen im Norden des Olympos aus zunächst in der Umgegend von Dodona sich niederliess, hier sich aber spaltete, so dass der eine Theil in den Peloponnes, der andere in Thessalien eindrang. Die Peloponnesischen oder Süd-Achäer siedelten sich zunächst in Pisa an, besetzten von da aus Mykene in Argolis und zogen sich von hier nach Lakonien. Bei dem Eindringen der Dorier und Aetoler in den Peloponnes verloren sie diese Sitze sämmtlich. Was von ihnen nicht in Unterwürfigkeit gerieth oder über das Meer wanderte, fand in Aigialeia neue Wohnsitze; ein Bruchtheil aber von den in Pisa ansässigen Stammesgenossen flüchtete sich in das rauhe Lykäische Gebirge und behauptete sich dort. Die Nord-Achäer, auch Hellenen oder Myrmidonen genannt, verdrängten die Aeoler aus Phthiotis und gewannen auch das Gebirge Pelion und die Stadt Iolkos. Doch von den durch die Thessaler aufgestörten Böotern gedrängt, zogen sie sich allmählich weiter nach Süden, behaupteten sich eine Zeit lang in Phokis, dem Lande der Opuntischen Lokrer und besonders in dem nördlichen Theile Böotiens in der Umgegend des Berges Laphystion. Aber das weitere Vordringen der Böoter zwang sie theils nach Asien auszuwandern, theils nach Kreta, während der Rest am Gebirge Kithairon, in Attika und endlich in Aigina und Salamis sich setzte.

Auf diesen ihren Zügen und Wanderungen gründeten die Achäer ihrem Gotte Zeus eine Reihe von Heiligthümern, die sich grösstentheils bis in die späteste Zeit erhielten, so wie auch der ihnen eigenthümliche religiöse Stammesmythus, in dem sich das ursprüngliche Wesen ihres Gottes darstellte, an vielen Puncten mit einer trotz aller Wandlungen wahrhaft wunderbaren Treue in der Ueberlieferung sich gerettet hat. Das noch gemeinsame Heiligthum beider Zweige des Stammes befand sich zu Dodona. Die Peloponnesischen Achäer gründeten den Zeuscult zu Olympia, der freilich nach ihrer Verdrängung aus dieser Gegend eine Zeit lang aufhörte, aber später unter Einwirkung der Spartiaten wiederhergestellt wurde. Der Cult in Mykene ist nur aus Spuren alter Mythen nachweisbar; der in Sparta genoss zwar unter den Doriern hohes Ansehn, hatte aber seine alten Formen aufgeben müssen. Dagegen behauptete sich der Cult auf dem Lykäischen Gebirge bis in die spätesten Zeiten und zwar, wie wir unten sehen werden, in der ganzen Eigenthümlichkeit seines ursprünglichen Characters. Die Nord-Achäer stifteten die Culte des Zeus Laphystios zu Alos in Phthia und des Zeus Aktaios auf dem Pelion, deren Bestand bis in späte Zeiten verbürgt ist. Auch in Böotien und Attika, so wie auf der Insel Aigina bestand Zeuscult, der durch unzweideutige Spuren sich als alte Gründung der Nord-Achäer ausweist. Von besonderer Bedeutung ist aber der Kretische Cult geworden, weil derselbe durch Umstände, die sich zwar ahnen, aber nicht in voller Klarheit nachweisen lassen, an die Spitze des theogonischen Systems getreten ist.

Welchen Character der Cultus damals an sich trug, und welche Vorstellungen man von dem Wesen des Gottes hatte, das lässt sich nun aus einer Zusammen-

stellung und Sichtung der directen Nachrichten, welche wir über jene Culte haben, nicht erkennen. Denn theils sind diese Nachrichten viel zu dürftig und unvollständig, theils ist es auch sicher, dass im Laufe der Zeit bedeutende Veränderungen eingetreten waren. Es bleibt also nur das eine Mittel, welches auch überhaupt als das ergiebigste und zuverlässigste bei derartigen Untersuchungen schon von mir nachgewiesen ist, nämlich eine methodische Analyse der Mythen, welche mit den genannten Culten in Zusammenhang stehen. Dieselben haben sich grösstentheils in der Form von Heroenmythen erhalten, ein Umstand, der zwar in mancher Beziehung die Schwierigkeiten vermehrt, aber doch für die Conservirung nicht ungünstig gewesen ist. Die Mythen, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

Von Dodona hat sich kein Mythus erhalten, was sehr begreiflich ist, da die Griechische Bevölkerung in Epirus frühzeitig von barbarischen Stämmen verdrängt wurde. Aus Pisa stammt der Mythus von Tantalos und Pelops, aus Mykene der von Atreus und Thyestes, den Lykäischen Cult betrifft der Mythus von Lykaon und den Lykaoniden. Aus Thessalien haben wir die Mythen von Athamas und seinem Sohn Phrixos und von Aktaion; ersterer bezieht sich auf den Cult des Zeus Laphystios, dieser auf den des Zeus Aktaios. Der Kretische Mythus hat sich, wie schon bemerkt, in der Hesiodischen Theogonie erhalten. Ausserdem finden sich in den Erzählungen von Aias dem Telamonier Elemente des Achäischen Stammesmythus. Dass auch in der Ilias in Anknüpfung an den Heros Achilleus solche Elemente zu finden sind, will ich bloss andeuten, um zugleich zu bemerken, dass ich für jetzt keine Rücksicht darauf nehmen werde, da dieselben nur zu Tage gefördert werden können durch weitläuftige und

schwierige Untersuchungen über den Trojanischen Krieg und den Ursprung der Ilias, die, wenn anders es mir vergönnt sein sollte, sie zu vollenden, einem spätern Theile dieses Werkes vorbehalten bleiben müssen.

Dagegen muss ich ausdrücklich hervorheben, dass der Kampf des Zeus mit Typhoeus, welchen ich früher mit dem Mythus von Kronos und Zeus parallelisiren zu dürfen vermeint habe [1]), nicht altachäischen Ursprungs und deshalb von dieser ganzen Untersuchung auszuschliessen ist. Den Beweis dafür wird man mir wohl erlassen, da es sich am Schlusse von selbst herausstellen wird, dass die Grundzüge des altachäischen Mythus in der Erzählung von Typhoeus sich nicht wiederfinden.

Es sind also, mit Ausschluss der Sage vom Trojanischen Kriege, sieben Ueberlieferungen, in denen sich der religiöse Stammesmythus der Achäer erhalten hat, eine hinlängliche Zahl, um einer nach den in der zweiten Abhandlung ausgeführten Gesichtspuncten vorzunehmenden Untersuchung die Aussicht auf Erfolg zu sichern, zumal da die besondern Umstände, unter denen sie sich erhalten haben, so wie die äusserlich so verschiedene Form, in der sie auftreten, falls es dennoch gelingt, die Gemeinsamkeit der Grundlage nachzuweisen, eine Bürgschaft mehr gegen Irrthum und Willkür bieten. Wir werden jedoch uns die Freiheit nehmen müssen, die Reihenfolge der Behandlung nicht nach der Reihenfolge ihres Ursprungs zu bestimmen, sondern diese Bestimmung von den Bedürfnissen der Untersuchung selbst abhängig zu machen.

---

1) Ares S. 120 ff.

§ 2.

Zeus Lykaios [1]).

Wir beginnen mit dem Dienste des Zeus Lykaios auf dem Berge Lykaion in Arkadien, obwohl derselbe unter den Achäischen Cultusstiftungen im Peloponnes, von Aigialeia abgesehen, uns für die jüngste gilt. Auch reichen die Nachrichten über denselben keineswegs besonders hoch hinauf; Pindar erwähnt ihn zuerst [2]). Dennoch ist das verhältnismässig hohe Alter seiner Gründung unzweifelhaft. Dafür bürgt, auch ohne nähere Untersuchung, die alterthümliche Rohheit des Dienstes, der noch in später Zeit Menschenopfer forderte [3]), und die Meinung des Alterthums selbst, welches von Lykaon, dem mythischen Gründer desselben, wissen wollte, dass er Lykosura, die älteste aller Städte,

[1]) Die Abhandlung, welche ich schon vor einem Decennium über den Zeus Lykaios geschrieben habe, enthält einen grossen Theil von dem, was die nächstfolgenden §§ darlegen. In dem grössern Zusammenhange stellt sich allerdings Manches etwas anders, auch haben die Studien der dazwischen liegenden Jahre natürlich ihren Einfluss geübt, aber dennoch wird man, wenn man sich die Mühe geben will zu vergleichen, finden, dass ich in keinem wesentlichen Puncte meine Ansicht zu ändern genöthigt gewesen bin.

[2]) Pind. Ol. IX, 103. XIII, 104. Nem. X, 48.

[3]) Theophr. bei Porph. abst. II, 27. Plin. N. H. VIII, 34. Plat. rep. VIII p. 565 D. Min. p. 325 C. Euseb. praep. ev. IV, 16 p. 165 ed. Heinich. Paus. VIII, 38, 7 und mehr bei Suchier de victimis humanis apud Graecos. Part. I. Marb. Inaug. Dissert. 1848. p. 15 ff. Noch bis auf den heutigen Tag hat sich die Sage davon erhalten. Den noch sichtbaren Altar nennt das Volk eine Dreschtenne und erzählt dabei ein Mährchen von gedroschenen Menschen. S. Stackelberg, Apollotempel zu Bassä. S. 8.

erbaut habe, und dass er ein Zeitgenosse des Kekrops gewesen sei [1]). Weniger möchte ich die Angabe hierherziehen, die ihn einen Sohn des Pelasgos nennt [2]); denn ich sehe darin weiter nichts als eine Hinweisung auf seine Arkadische Heimat, da die Arkader, über welche er nach allgemeiner Sage herrscht, freilich sehr mit Unrecht [3]), im Alterthume für Pelasger galten; ein Argument gegen den Achäischen Ursprung des Lykäischen Dienstes darin zu erblicken, wäre ein arges Misverständnis; so direct pflegen die Angaben über das Verhältnis der Culte zu den Stämmen ohnehin nicht zu sein.

Furcht und Grauen umgab das alte Heiligthum, welches auf der höchsten Spitze des Gebirges gelegen, alle umliegenden Höhen überragte [4]). Seitdem Lykaon hier ein Kind geopfert hatte und ob dieses Gräuels von dem zürnenden Gotte in einen Wolf verwandelt war, wurde, so erzählte man, jedesmal bei dem Opfer ein Mensch in einen Wolf verwandelt; freilich nicht für seine ganze Lebenszeit, denn wenn er sich neun Jahre hindurch des Menschenfleisches enthalten hatte, so erhielt er im zehnten seine menschliche Gestalt wieder [5]). In das *τέμενος* des Gottes war der Eintritt den Menschen nicht gestattet (auch nicht in das Heiligthum des Zeus Lykaios auf dem Markte zu Megalopolis, wohin

---

1) Paus. VIII, 2, 1. 38, 1.

2) Apollod. III, 8, 1. Paus. VIII, 2, 1. Hyg. f. 176. 225. Schol. Eur. Or. 1642. Suid. s. v. *Λυκάων*. Pherecyd. bei Dion. Hal. I, 13. Hes. bei Strab. V, 2 p. 221.

3) Welcker Gr. Götterl. I. S. 20. vgl. Philol. XII, 3 S. 549.

4) Paus. VIII, 38, 7. vgl. Curtius Pelop. I. S. 299 ff.

5) Paus. VIII, 2, 3. 6. Plat. rep. p. 565 D. Polyb. VII, 13. Plin. N. H. VIII, 34.

der Cult verpflanzt war [1]; wer dieses Gesetz übertrat, dem war der Tod binnen Jahresfrist gewis. Weder Menschen noch Thiere, die in dasselbe geriethen, warfen einen Schatten; und darum wagte der Jäger es nicht das von ihm gejagte Thier bis in diesen Raum zu verfolgen, sondern blieb draussen stehen, und obwohl er das Thier sah, bemerkte er doch keinen Schatten [2]. Andere melden, dass die in das Heiligthum Eindringenden ἔλαφοι genannt wurden und fliehen mussten; die aber unabsichtlich hineingeriethen, wurden nach Eleutherai geschickt [3]. Trächtige Thiere und schwangere Weiber hatten sich besonders vor dem Eintritt zu hüten, weil sie sonst nicht gebären konnten [4].

In diesen Angaben tritt uns der Zeuscult von einer so eigenthümlichen Seite entgegen, dass wir auf den ersten Blick fast zweifelhaft werden möchten, ob wir es hier mit demselben Gott zu thun haben, der sonst unter diesem Namen in Griechenland verehrt wird. Doch haben wir eine Notiz, durch welche sich ergibt, dass der Lykäische Gott von dem bekannten regenspendenden Zeus nicht verschieden war. Wenn lange Dürre auf den Fluren lastete, so wandte sich der Priester des Zeus Lykaios mit Gebet zu der auf dem Berge befindlichen Quelle Hagno und berührte mit einem Eichenzweige das Wasser; dieses gerieth in Bewegung, ein Nebel stieg daraus hervor, der sich zur Wolke bildete und dem Lande Regen spendete [5].

1) Paus. VIII, 30, 2.

2) Paus. VIII, 38, 6. vgl. Theop. bei Polyb. XVI, 12, 7. Schol. Callim. h. Jov. v. 13. Plut. Quaest. gr. 39.

3) Plut. l. l. Hyg. Poet. Astr. II, 1, 4. Eratosth. catast. 1.

4) Callim. h. Jov. 13 u. Schol. z. d. St.

5) Paus. VIII, 38, 3.

Der räthselhafte Character des Cultes hat natürlich schon längst zu Erklärungsversuchen gereizt. Creuzer's [1]) unkritische ägyptisirende Deutung lassen wir billig bei Seite. O. Müller ist der Meinung, dass Zeus *Λυκαῖος* vom Licht den Namen habe, und stellt das Epitheton mit Lat. lux, Gr. λευκός, λύχνος u. s. w. zusammen. Der Wolf sei ein Symbol des Lichtes; der Bezug auf Licht sei zu erkennen in dem Volksglauben, dass der in das Abaton des Gottes Eintretende keinen Schatten werfe, woraus man sehe, dass man dieser Oertlichkeit das Licht innewohnend geglaubt habe [2]). Die Müller'sche Ansicht theilen im Wesentlichen Schwenck [3]), Lauer [4]), Gerhard [5]), Welcker [6]) und Preller [7]). Letzterer hat freilich später gemeint, dass der Wolf nicht nur „eine phonetische Hieroglyphe des Wohnens im lichten Aether" sei, sondern auch „beim Zeus zugleich dessen Zorn und Wüthen im Winter ausdrücke" [8]), welche seltsame Combination aus einem ungenügenden Verständnis meiner oben erwähnten Abhandlung hervorgegangen zu sein scheint.

Man sieht, dass diese Ansicht keinen andern Grund hat als die Etymologie, die vielen Mythologen noch immer als Universalmittel gilt, obwohl dieselbe für sich allein niemals Resultate zu geben vermag [9]),

1) Symbol. II. S. 467 ff.

2) Müller Prolegg. S. 290 f. Dor. I. S. 305 f.

3) Mythol. der Gr. S. 20.

4) Syst. S. 180 ff.

5) Griech. Myth. I. § 195.

6) Griech. Götterl. I. S. 210.

7) Real-Encycl. s. v. Jupiter S. 589.

8) Gr. Myth. I. S. 82 f.

9) Man höre darüber die Etymologen von Fach Benfey Gött. Gel. Anz. 1858 St. 12 S. 112 ff. G. Curtius Grundzüge der Gr. Etym. 1. S. 93 ff.

und so ungenügend gehandhabt, wie es in der Regel der Fall ist, die Quelle der ärgsten Verirrungen werden muss. Dass auch hier nichts damit gewonnen ist, lässt sich leicht zeigen. Erstlich ist sie sprachlich nichts weniger als sicher; denn da der Zusammenhang des Epithetons Λυκαῖος mit λύκος, Wolf, durch die Traditionen des Cultes unzweifelhaft ist, so wird man auf eine Zusammenstellung jenes mit ἀμφιλύκη, λύχνος, λευκός, lux verzichten müssen, weil die Wurzel dieser Wörter Skr. ruc, *splendere*, ist, während λύκος, Skr. vṛkas wohl auf vrack, *lacerare*, sich zurückführt [1]). Sodann ist auch sonst gar nicht abzusehen, wie der Wolf dazu kommen soll, ein Symbol des Lichtes zu sein; denn was man nach dem Vorgange der Alten gemeint hat, dass das scharfe Gesicht des Wolfes oder seine helle Farbe zur Erklärung dienen könne, ist doch zu abgeschmackt [2]). Und endlich drittens scheint mir der Begriff „Lichtgott" durchaus inhaltsleer und in die Reihe der bedeutungslosen Phrasen zu gehören, mit denen die Mythologen unserer Tage so gern um sich werfen.

Die Bedeutung des Zeus Lykaios ist also auf diesem Wege nicht zu ergründen, und wir werden durch die Erfolglosigkeit der bisherigen Versuche nicht minder als durch unsere Principien auf einen andern Weg gewiesen. Es gilt eine Analyse der an den Cult sich anknüpfenden Mythen, denen man meist nur eine beiläufige und höchst oberflächliche Beachtung geschenkt hat.

---

1) Vgl. G. Curtius a. a. O. S. 130. „Der Anklang ist also nur ein scheinbarer."

2) Müller Dor. a. a. O. vgl. Lauer Syst. S. 182 f.

§ 3.

Die Mythen von Lykaon und den Lykaoniden.

Diese Mythen liegen in ziemlich zahlreichen und unter einander sehr abweichenden Berichten vor. Eine genauere Uebersicht über dieselben ist nicht nur für die Deutung nothwendig, sondern wird auch dazu dienen können, die mannigfaltigen Wandlungen und Entstellungen, denen die mythische Ueberlieferung zu unterliegen pflegt, an einem besonders dazu geeigneten Falle anschaulich zu machen.

Pausanias erzählt kurz: *Λυκάων ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου, καὶ ἔθυσε τὸ βρέφος, καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα· καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου* [1]).

Dem Berichte des Pausanias steht Ovid sehr nahe, doch hat er auch manche nicht unbedeutende Abweichungen. Er legt die Erzählung dem Gotte selbst in den Mund. Zeus, heisst es bei ihm, wollte sich von der Schlechtigkeit der vordeukalionischen Menschen überzeugen, stieg vom Olymp herab und begab sich nach Arkadien. Das Volk empfing ihn als Gott; Lykaon aber wollte seine Gottheit auf die Probe stellen und rüstete sich, ihn im Schlafe zu tödten. Und damit nicht zufrieden schlachtete er einen Molosser, der sich als Geisel bei ihm befand, kochte und briet dessen zerstückelte Gliedmassen und setzte sie dem Gott als Speise vor. Dieser jedoch schleuderte den Blitz auf sein Haus und verwandelte den erschreckt fliehenden Frevler in einen Wolf. Dann erfolgte die grosse Flut, durch wel-

---

1) Paus. VIII, 2, 3.

che das Menschengeschlecht, mit Ausnahme des Deukalion und der Pyrrha, vernichtet wurde [1]).

An Ovid's Darstellung schliessen sich die Erzählungen der meisten Lateinischen Mythographen [2]) ziemlich genau an. Doch erwähnt nur einer von diesen die Deukalionische Flut [3]). Derselbe hat auch die eigenthümliche Angabe, dass der Geschlachtete der eigene Sohn des Lykaon gewesen sei, womit einige andere Quellen übereinstimmen [4]); wieder andere nennen statt seiner Arkas, den Enkel des Lykaon [5]).

Erheblich verschieden ist die Erzählung Apollodor's [6]), die wir mit den Worten des Originals geben:

Πελασγοῦ καὶ τῆς Ὠκεανοῦ θυγατρὸς Μελιβοίας, ἤ, καθάπερ ἄλλοι λέγουσι, νύμφης Κυλλήνης παῖς Λυκάων ἐγένετο· ὃς βασιλεύων Ἀρκάδων, ἐκ πολλῶν γυναικῶν πεντήκοντα παῖδας ἐγέννησε· Μαίναλον, Θεσπρωτὸν, Ἕλικα, Νύκτιμον, Πευκέτιον, Καύκωνα, Μηκιστέα κ.τ.λ. Οὗτοι πάντας ἀνθρώπους ὑπερέβαλον ὑπερηφανείᾳ καὶ ἀσεβείᾳ. Ζεὺς δὲ αὐτῶν βουλόμενος τὴν ἀσέβειαν πειρᾶσαι, εἰκασθεὶς ἀνδρὶ χερνήτῃ παραγίνεται. οἱ δὲ αὐτὸν ἐπὶ ξενίᾳ καλέσαντες, σφάξαντες ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα, τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγχνα συναναμίξαντες παρέθεσαν, συμβουλεύσαντος τοῦ πρεσβυτέρου ἀδελφοῦ Μαινάλου. Ζεὺς δὲ τὴν μὲν τράπεζαν ἀνέτρεψεν, ἔνθα νῦν Τραπεζοῦς κα-

---

1) Ov. Met. I, 163 ff.

2) Script. rer. myth. lat. tres ed. Bode p. 5. 94. Serv. Virg. Aen. I, 731. Ecl. VI, 41. Hyg. Poet. Astr. II, 4. Lact. ad Stat. Theb. VII, 414. XI, 118.

3) Serv. Virg. Ecl. VI, 41.

4) Arnob. adv. gent. IV, 24. Clem. Alex. Protr. p. 23. Nonn. Dionys. XVIII, 20 sqq. Die beiden letzten nennen den Geschlachteten Nyktimos.

5) Hyg. Poet. Astr. l. l. Erat. catast. 8.

6) Apollod. III, 8, 1.

λεῖται ὁ τόπος· Λυκάονα δὲ καὶ τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε, χωρὶς τοῦ νεωτάτου Νυκτίμου· ἀνασχοῦσα γὰρ ἡ Γῆ τὰς χεῖρας καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφαψαμένη, τὴν ὀργὴν κατέπαυσε. Νυκτίμου δὲ τὴν βασιλείαν παραλαβόντος, ὁ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸς ἐγένετο. τοῦτον ἔνιοί φασι διὰ τὴν τῶν Λυκάονος παίδων δυσσέβειαν γεγενῆσθαι.

Hygin's [1]) Darstellung ist kürzer, schliesst sich indessen in allen wesentlichen Puncten an Apollodor an; doch sagt er nichts von Nyktimos, und nur die Söhne werden bei ihm mit dem Blitze getödtet, der Vater dagegen in einen Wolf verwandelt.

Suidas [2]) macht zwar seltsamer Weise den Lykaon zu einem frommen Manne, der durch die Erzählung von der Strafe, die seine Söhne für ihren Frevel erlitten, seine Unterthanen vor Ungerechtigkeit warnen will, allein trotz dieser albernen Einleitung gibt er doch die Erzählung selbst in Uebereinstimmung mit Apollodor; es fehlt darin nur das Umstossen des Tisches und die Rettung des Nyktimos.

Tzetzes [3]) hat eine doppelte Erzählung. Die erste ist offenbar aus Apollodor abgeschrieben, von dem sie nur hin und wieder in einzelnen Worten abweicht. Die andere schliesst sich zwar auch an Apollodor an, doch werden die Lykaoniden zum Theil erschlagen, zum Theil in Wölfe verwandelt. Der geschlachtete Knabe soll Nyktimos geheissen haben, und da nun auf diese Weise Apollodor's Erzählung von der Rettung desselben nicht mehr haltbar war, so wird daraus folgende Fabel gemacht: (*Ζεὺς*) *τὴν Ἀρκαδίαν συνεχῶς ἐκεραύνωσεν, ἕως ἡ γῆ ἀνασχοῦσα τὰς χεῖρας, καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ*

1) Hyg. f. 176.
2) Suid. s. v. *Λυκάων*.
3) Tzetz. Lycophr. 481.

Διὸς ἐφαψαμένη, ὀργὴν κατέπαυσε· διὸ φασι πρώτως ἐν Ἀρκάσιν ἐκεχειρίαν γενέσθαι.

Die Quellenberichte sondern sich offenbar in zwei Familien. An der Spitze der einen steht Apollodor, von dem Hygin, Suidas und Tzetzes so abhängig sind, dass die sich bei ihnen findenden Varianten gar nicht in Betracht kommen. Zahlreicher sind die Varianten in der andern Familie, so dass hier nur durch Vergleichung das Richtige gefunden werden kann. Das unterscheidende Kennzeichen beider ist zu setzen in die Angaben über die Person des Frevelnden und die Art der Bestrafung. Dort sind es die Lykaoniden, die dafür vom Blitze erschlagen werden, hier Lykaon, dessen Strafe die Verwandlung ist. Es leuchtet ein, dass diese Verschiedenheit sich nur erklären lässt durch die Annahme einer wirklich im Volke cursirenden doppelten Tradition. Beide Formen der Ueberlieferung haben also für die Deutung gleiches Recht. Das kann uns nur willkommen sein; denn wir erhalten dadurch ein Kriterium mehr, um die Richtigkeit der gefundenen Deutung zu prüfen. Wenn dieselbe nämlich nicht so angethan ist, dass beide Versionen des Mythus sich aus ihr erklären, so ist sie falsch.

Die bisherigen Deutungsversuche haben es vermöge des tumultuarischen und oberflächlichen Characters, den sie alle mehr oder weniger an sich tragen, nicht der Mühe werth gehalten, auf die Besonderheiten der Apollodorischen Erzählung einzugehen, sondern sie schliessen sich sämmtlich an die andere Version an.

Böttiger [1]) betrachtet den Lykaon als eine personificirte Eigenheit der ältesten Bewohner von Arkadien, nach welcher bei ihnen eine Art von Wahnsinn,

[1]) Böttiger Kl. Schr. I. S. 135 ff.

der sich bei einem isolirten halbwilden Hirtenleben, bei schlechten Nahrungsmitteln und in einem ungesunden Klima leichter entwickeln konnte, gleichsam endemisch geworden war. Diese Ansicht ist von Welcker[1]) bereits hinlänglich widerlegt.

O. Müller[2]) spricht sich gelegentlich einmal dahin aus, dass der Mythus von Lykaon den Abscheu vor Anthropopbagie ausdrücke, was er auch sonst immer enthalten möge. Müller selbst also fühlte, dass seine Deutung den Inhalt des Mytbus nicht erschöpfte; wir können folglich darüber hinweg gehen.

Nur mit einem Worte erwähnen wir die Ansicht Anderer, dass in dem Mythus der Abscheu vor dem Menschenopfer ausgesprochen sei[3]), die sich schon daran hätte stossen sollen, dass das Menschenopfer fortwährend in Uebung blieb. Eben daraus ergibt sich, wie leichtfertig früher Schwenck[4]) den Mythus, wie ihn Pausanias erzählt, als eine priesterliche Legende über die Abschaffung des in alter Zeit üblichen Menschenopfers bezeichnet hatte.

Grössere Berechtigung hat eine andere Auslegung, dass nämlich das Lykäische Opfer und die eigenthümlichen Gebräuche, welche mit demselben verbunden waren, die Entstehung des Mythus veranlasst hätten. Der Mythus würde demnach zu der Classe der prototypischen Mythen gehören. Allerdings hat nun namentlich die Erzählung des Pausanias auf den ersten Blick ganz die Färbung eines prototypischen Mythus. Lykaon d. h.

---

1) Welcker Kl. Schr. III. S. 158 ff.

2) Müller Prolegg. S. 76.

3) Schwenck Myth. d. Gr. S. 20. Pauly Real-Encycl. s. v. Lykaon.

4) Schwenck Etym. Myth. And. S. 40.

der zum Heros gewordene Zeus Lykaios selbst ist der Stifter des Cultes; er bringt das übliche Opfer und erleidet die Verwandlung, welche nach dem Volksglauben noch später stets dabei sich ereignete. Eine in dieser Richtung vorschreitende Erklärung ist von Welcker ausgeführt [1]), und man könnte allenfalls meinen sich dabei beruhigen zu dürfen, wenn nur nicht dabei der Ritus des Menschenopfers selbst, die Beziehung des Gottes zu dem Wolfssymbol und noch manches Andere unerklärt bliebe. Trotzdem leugnen wir nicht, dass die Gebräuche des Cultus auf die Gestaltung des Mythus im Einzelnen von Einfluss gewesen sind, und werden es nicht unterlassen, darauf gebührende Rücksicht zu nehmen.

Sehr nahe läge es noch, obgleich Niemand daran gedacht hat, den Mythus als Ausdruck des ethischen Gedankens zu fassen, dass Zeus jegliches Vergehen gegen das von ihm repräsentirte sittliche Gesetz der Heilighaltung des Gastrechts auf das Nachdrücklichste bestrafe. Denn offenbar deutet die Wendung, dass Zeus als Gast in Lykaon's Hause aufgenommen und bewirthet wird, darauf hin, dass die meisten Erzähler den Mythus wirklich so verstanden haben. Ja, zwei Lateinische Mythographen sprechen dies geradezu aus und machen sogar in diesem Sinne selbsterfundene Zusätze [2]).

---

1) Welcker a. a. O. S. 157 ff. vgl. Suchier l. l. p. 16 f.

2) Serv. Virg. Aen. I, 731: scilicet exemplo Lycaonis, qui cum hospites susceptos hospitio necaret, a suscepto Jove, postquam ei epulas humanas apposuit, conversus in lupum ostendit hospitii jura non esse violanda. Scr. rer. myth. ed. Bode p. 94: Lycaon cum susceptos hospitio homines interimere solitus esset, stupratae insuper filiae (Kallisto) dolore commotus, Jove hospitio suscepto, cum vellet explorare, an verus Jupiter esset, ut expertum hominem, polluto hospi-

Dass sie indessen auf falschem Wege sind, lässt sich leicht einsehen. Denn es erklärt sich so weder die Art des Frevels noch die Strafe der Verwandlung in einen Wolf, noch endlich begreift es sich, wie der im Mythus angeblich als *Ζεὺς ξένιος* die Schlachtung des Knaben bestrafende Gott im Cultus fortwährend Menschenopfer in Anspruch nehmen konnte. Nichts desto weniger ist es nicht ohne Interesse, hier bestätigt zu finden, was wir oben (S. 22. 24) im Allgemeinen bemerkt haben, dass die Tradition leicht fremdartige Motive in den Mythus einschiebt, und dass der Sinn, der sich mit einer gewissen Absichtlichkeit aufdringt, nicht für die schöpferische Idee des Mythus gelten darf.

---

§ 4.

Kritik und Deutung des Mythus von Lykaon.

Von den beiden Versionen des Mythus, die wir vorhin unterschieden haben, soll uns zunächst die erste beschäftigen, welche den Lykaon als den Frevler und Bestraften angibt.

Lykaon gilt in der Tradition für einen König von Arkadien aus der Urzeit. In dieser Beziehung ist er allerdings ein historischer Heros, Repräsentant eines (Achäischen) Volkselementes in diesem Lande. Allein

---

talitatis jure, citius interimeret, humanam ei carnem vescendam apposuit. Unde commotus Jupiter domum ejus incendit ipsumque mutans in lupum docuit hospitum jura non polluenda. Bemerkenswerth ist hier auch noch der Versuch den Frevel des Lykaon durch Heranziehung eines andern Mythus vermeintlich noch besser zu motiviren. Vgl. I. S. 224.



von dem, was man über ihn berichtet, könnte doch nur die Gründung der Stadt Lykosura für eine historische Thatsache gelten, aber selbst hinter dieser scheint eher ein etymologischer als ein historischer Mythus zu stecken. Was sonst von ihm erzählt wird, stellt ihn in einen so engen Zusammenhang mit dem Culte des Zeus Lykaios, dass sein Name, der unverkennbar aus dem Epitheton des Gottes gebildet ist, uns bestimmen muss, ihn für einen religiösen Heros, eine heroische Metamorphose des Lykäischen Gottes, folglich auch seinen Mythus für einen religiösen anzusehen und von diesem Gesichtspuncte aus die Deutung zu versuchen.

Da die Relationen, in denen der Mythus vorliegt, unter einander abweichen, so müssen wir erst die Hülfsmittel der äussern Kritik anwenden, um die ursprüngliche Form zu gewinnen, welche der Deutung zum Grunde zu legen ist. Unter den angeführten Schriftstellern ist Pausanias der einzige, der nachweislich aus dem Munde des Volkes geschöpft hat; dieser Umstand und die für Interpolationen keinen Raum lassende Kürze seiner Darstellung geben anheim, uns auf seinen Bericht besonders zu stützen, den wir jedoch des prototypischen Characters d. h. des Characters einer Gründungsgeschichte des Lykäischen Cultes zu entkleiden haben, wozu uns eine Vergleichung der andern Berichte, die genau genommen nur in der Einkleidung, nicht in den Thatsachen selbst abweichen, die Mittel bietet. In diesen heisst es nun, dass Lykaon den geschlachteten Knaben dem Gotte zur Speise vorgesetzt habe, während Pausanias von einer Opferung redet. Wir dürfen jenes diesem unbedenklich substituiren, da ja den Göttern ein Antheil an dem Genusse des dargebrachten Opfers zukommt, und dieses bei Homer auch geradezu als ein Schmaus, ein Mahl (*δαίς*) des

Gottes bezeichnet wird [1]). Die prototypische Färbung, welche des Pausanias Bericht in diesem Puncte hat, zeigt sich auch darin, dass er die Person des geschlachteten Knaben nicht näher bestimmt. Denn in dem Cultus war es Sitte, einen Knaben aus der Umgegend zu dem Opfer zu nehmen, *ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα*, wie Apollodor sich ausdrückt. Die andern Quellen sprechen sich zwar zum Theil eben so unbestimmt aus wie Pausanias (nur Ovid redet von einem Molosser); doch stimmen mehrere Angaben darin überein, dass der Geschlachtete der eigene Sohn des Lykaon gewesen sei. Und dass dieses das allein Richtige ist, zeigt die Vergleichung der stammverwandten Mythen von Tantalos und Athamas; jener schlachtet seinen Sohn Pelops und setzt ihn den Göttern zur Speise vor, dieser wollte seinen Sohn Phrixos auf dem Altare des Zeus Laphystios opfern.

Demnach ergibt sich folgende Fassung des Mythus als die Grundform der Ueberlieferung. Lykaon schlachtet seinen Sohn, setzt ihn dem Gotte Zeus zur Speise vor und wird zur Strafe dafür von diesem in einen Wolf verwandelt.

Weiter lässt sich mit den Mitteln der äussern Kritik nicht kommen. Dennoch können wir auch hierbei nicht stehen bleiben. Verdächtig ist die Auffassung der That des Lykaon als eines Frevels gegen den Gott und seiner Verwandlung als einer Strafe für diesen Frevel. Denn abgesehen davon, dass jede Motivirung, besonders durch sittliche Gründe, der Regel nach in religiös-symbolischen Mythen spätern Ursprungs zu sein pflegt (oben S. 24), liegt es auf der Hand, dass der Gott im Mythus nicht bestrafen kann, was er im Cultus fort-

[1]) Hom. Od. I, 26. III, 420.

während als sein Recht in Anspruch nimmt. Dazu kommt, dass Lykaon seinem Namen nach schon vor der That ein Wolf ist und in dieser selbst seine wölfische Natur beurkundet, folglich die Verwandlung schon vorher stattgefunden haben muss. Die Verwirrung scheint sich noch zu vermehren, wenn wir bedenken, dass der Gott, wie er in dem Mythus auftritt, der *Λυκαῖος*, also selbst ein Wolf ist und, indem ihm der Knabe als Speise dient [1]), eine dem entsprechende Handlung begeht; in der That aber liegt hier der Schlüssel zur Lösung. Denn wir erkennen, dass hier, dem Character des religiösen Mythus entsprechend, eine Spaltung des Gottes in eine doppelte Persönlichkeit, *Ζεὺς Λυκαῖος* und *Λυκάων*, vor sich gegangen ist. Dieselbe dient nicht nur zur Erhöhung der dramatischen Lebendigkeit der Darstellung, sondern sie bietet auch die Mittel, Alles was in dem Hergange das sittliche Gefühl beleidigte, von der Person des Gottes fern zu halten und auf den angeblichen Sterblichen zu wälzen. Ausserdem werden wir unten sehen, dass das Bedürfnis der dramatischen Darstellung des Mythus im Cultus die Aufstellung einer gewissermassen als Deuteragonist fungirenden Persönlichkeit nothwendig machte. Fassen wir nun die beiden Personen in eine zusammen, so wird uns berichtet: Der Gott Zeus verwandelt sich in einen Wolf, tödtet und verzehrt seinen Sohn.

Jetzt können wir zur Erklärung übergehen. Es kommt zunächst darauf an, die Bedeutung des Wolfs-

---

[1]) Es ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur angedeutet, dass er den Knaben verzehrt, weil das der Würde des Gottes nach späterer Auffassung zu widersprechen schien; allein die stammverwandten Mythen lassen, wie wir sehen werden, darüber keinen Zweifel.

symbols und das Verhältnis des Sohnes zum Gotte zu bestimmen. Was jenes betrifft, so zeigt uns die Natur des Thieres selbst den Weg. Es ist ein gefrässiges, blutgieriges Raubthier, welches besonders den Heerden verderblich wird. In dieser Eigenschaft musste es in einer Zeit, wo die physische Existenz des Menschen sich hauptsächlich auf den Besitz von Heerden gründete, dem Bewusstsein besonders vorschweben. Darum tritt denn auch in der Mythologie ein Wesen Autolykos (leibhaftiger Wolf), der angebliche Grossvater des Odysseus, besonders als Heerdendieb auf [1]. Nun haben wir früher gesehen, dass in dem Mythus von Melampus eine Heerde Rinder als Symbol der Fruchtbarkeit des Jahrs erscheint [2], und es ergibt sich daraus, dass der heerdenfeindliche Wolf nur auf das Gegentheil, die unfruchtbare Jahrszeit, gedeutet werden kann. Diese beginnt in Griechenland mit der Zeit des *θέρος*, wo unter der Glut der südlichen Sonne die Vegetation zu ersterben pflegt. In dieser seiner Beziehung auf den *θέρος* wird nun der Wolf in dem Zusammenhange eines religiösen Mythus als ein chthonisches Symbol zu bezeichnen sein, da, wie oben gezeigt ist, in der religiösen Anschauung der ältern Zeit die verderbliche Kraft dieser Jahrszeit auf dieselbe Macht zurückgeführt wurde, welche das menschliche Leben vernichtet, und Beides unzertrennlich verbunden war [3]. Dass wir aber mit dieser ganzen Auffassung des Wolfssymbols das

---

1) Jacobi Wörterb. s. v.

2) I, S. 183.

3) S. oben S. 42. Darum *τιμᾶν τοὺς χθονίους ὡραῖόν ἐστι τῶν καρπῶν εἰληφότων συντέλειαν.* Plut. Quaest. rom. 34. In diese Zeit setzte man auch den Raub der Kora. Preller Dem. u. Pers. S. 122.

Richtige getroffen haben, werden wir bei der Behandlung der stammverwandten Mythen mehr als einmal bestätigt finden.

Zeus Lykaios ist also sowohl durch diesen seinen Beinamen wie durch sein Leiden und Handeln als chthonischer Gott bezeichnet. Stellt diesem nun der Mythus ein anderes Wesen gegenüber, das einerseits als sein Sohn gilt, andererseits in einem bis zur Vernichtung feindlichen Gegensatze zu ihm steht, so würden wir zwar schon aus diesen Angaben allein Aufklärung über das Verhältnis desselben zu dem Gotte gewinnen können. Denn was wir über den Character des religiösen Mythus gelernt haben, bedeutet uns, dass diese Persönlichkeit nur als eine verselbständigte Aussonderung aus dem Wesen des Gottes selbst gelten kann. Allein wir wollen doch um der äussern Anschaulichkeit willen lieber einen stammverwandten Mythus zur Vergleichung heranziehen. In dem Kretischen Mythus verschlingt Kronos, den wir unten als einen Unterweltsgott erweisen werden, seinen Sohn, den eben geborenen Zeus [1]). Daraus ergibt sich, dass auch in unserm Mythus der verzehrte Sohn kein Anderer ist, als der Gott selbst in seiner jugendlichen Gestalt. In dieser muss er aber, eben weil ihm der chthonische Wolfsgott feindlich ist, ihn verzehrt, vernichtet, als der in der fruchtbaren Jahrszeit segensreich wirkende Gott oder, um mit der in der Griechischen Mythologie nun einmal gegebenen Terminologie zu reden, als der olympische, oberweltliche gelten.

Was also der Mythus darstellen will, ist Folgen-

---

1) Allerdings nach dem Mythus nur einen Stein, in dem Wahne, dieser sei der junge Zeus; allein es wird sich unten zeigen, auf welchen Gründen diese Wendung des Mythus beruht.

des: Bis zum Eintritt des $\vartheta\acute{\varepsilon}\varrho o\varsigma$ ist Zeus der olympische, oberweltliche Gott, der in den Erscheinungen und Gaben der fruchtbaren Jahrszeit seine segensreiche Wirksamkeit manifestirt. Sobald aber diese segensreiche Wirksamkeit aufhört, sobald die sommerliche Glut die Fluren ausdörrt und die Vegetation vernichtet, ist er nicht mehr derselbe, verwandelt er sich in ein verderbliches, vernichtendes Wesen, das, in wölfischer Art gefrässig und blutgierig, verzehrt, was es vorher ins Dasein gerufen hat. Dieses in ihm ruhende Doppelwesen spaltet sich in der mythischen Anschauung zunächst in zwei Persönlichkeiten, deren erste, in jugendlicher Gestalt gedacht, wie ein wehrloser Knabe, gleich Linos, von der grimmen Gewalt der zweiten vernichtet wird. Letztere, in ihrer verderblichen Natur characterisirt durch das Symbol des Wolfes, gilt für den Vater des Knaben, theils um die ursprüngliche Identität beider, die nicht geradezu ausgesprochen werden konnte, wenigstens durch ihr enges verwandtschaftliches Verhältnis anzudeuten [1]), theils weil jene als chthonisches Wesen das Attribut des Alters für sich in Anspruch nimmt. Doch sträubt sich das Gefühl gegen die Unnatürlichkeit dieses Hergangs; eine dritte Person tritt also hinzu, die, als menschliches Wesen gefasst, dem Gotte alles dasjenige abzunehmen geeignet ist, was dem erhabenen Character desselben zu widersprechen scheint, so dass diesem fast nichts gelassen wird, als das seiner Würde entsprechende Amt des Rächers für den begangenen Frevel.

[1]) Dass dieses Mittel zum Ausdruck der Identität der mythischen Anschauung vollkommen entspricht, ergibt sich daraus, dass uns sehr häufig Söhne, Brüder, Mütter, Frauen und Schwestern mythischer Wesen begegnen, deren Namen nur als Epitheta der Hauptpersonen gelten können. S. I. S. 226.



§ 5.

Die Gebräuche des Lykäischen Cultus.

Ehe wir zur Behandlung der zweiten Version des Mythus übergehen, betrachten wir erst den Cultus, weil dieser in einer engern Beziehung zu der ersten Version steht und die gegebene Deutung bestätigt und ergänzt.

Wir haben ermittelt, dass Zeus Lykaios ein chthonischer Gott war. Zwar umfasst der Inhalt des Mythus von Lykaon nur die physische Seite dieses Begriffs, allein diese kann ohne die ethische nicht gedacht werden. Das bestätigt sich gleich aus dem Volksglauben, der sich an das Heiligthum knüpfte. Dasselbe ist ἄβατον, und die vorsätzlich Eindringenden wurden getödtet. Aehnliches ist von dem Hain der Erinyen zu Kolonos aus Sophokles bekannt. Auch der Tempel des Hades zu Elis wurde jährlich nur einmal geöffnet, und auch dann durfte Niemand hineingehen als der Priester [1]) Der Glaube, dass der Eintritt in das Lykäische Heiligthum den Tod binnen Jahresfrist zur Folge habe, weist entschieden auf einen Unterwelts- und Todesgott; nicht weniger, dass schwangere Weiber und trächtige Thiere, die in dasselbe treten, nicht gebären können, denn die unterweltlichen Wesen, wie sie die Fruchtbarkeit des Jahrs vernichten, besitzen auch sonst die Kraft unfruchtbar zu machen [2]). Den sonderbaren Glauben, dass die das τέμενος Betretenden ihren Schatten verlören, hat man dahin erklärt, dass man dem Heiligthum das Licht innewohnend gedacht habe. Dies scheint auch die Ansicht des Pausanias [3]) gewesen zu sein;

1) Paus. VI, 25, 2.
2) Ares S. 84 f.
3) Paus. VIII, 38, 6. Polyb. XVI, 12, 7.

denn er setzt hinzu, zu Syene in Aethiopien komme dieselbe Erscheinung auch vor, aber nur einmal im Jahre, in jenem Heiligthume aber immer und zu allen Jahrszeiten. Anders Plutarch [1]); indem er versichert, dass die Sache zwar sich nicht so verhalte, aber doch festen Glauben gefunden habe, stellt er eine dreifache Hypothese auf. Entweder verfinstere sich die Luft über dem Eintretenden, oder es solle damit nur angedeutet sein, dass die Eindringenden den Tod erleiden, wie denn auch die Pythagoriker sagten, dass die Seelen keinen Schatten machten, oder endlich drittens sei es so gemeint, dass der Eindringende durch das Gesetz des Sonnenlichts, welches den Schatten verursache, beraubt werde. Diese Erklärungsversuche zeigen, dass die Annahme von dem Lichte, welches dem Heiligthume innewohnend gedacht wäre, auch nichts weiter als eine Hypothese ist, die nach Beseitigung der falschen Etymologie des Epithetons *Λυκαῖος* gar keinen Halt mehr hat. Um so eher werden wir geneigt sein folgende Erklärung anzunehmen, die sich nach allem Bisherigen fast von selbst aufdringt. Jener unbetretbare Raum floss in dem Glauben des Volkes mit der Unterwelt selbst zusammen, ähnlich wie die Stadt Pylos, welche den Hades als ihren Stammgott verehrte, als die Pforte der Unterwelt gedacht wurde und davon den Namen hatte [2]). Wer aber in die Unterwelt gelangt, der wird ein wesenloses *εἴδωλον* ohne Fleisch und Knochen [3]); er ist selbst ein Schatten, folglich kann er keinen Schatten werfen, wie ja auch nach Plutarch die Pythagoriker sagten, dass die Seelen keinen Schatten machten.

1) Plut. Quaest. gr. 39.
2) I. S. 156.
3) Hom. Od. XI, 219.

Wir wenden uns zu den Cultushandlungen. Das Fest, welches dem Gotte zu Ehren gefeiert wurde, hatte von dem Epitheton desselben den Namen *Λύκαια*. Es wurden dabei Kampfspiele veranstaltet, deren Gründung Pausanias [1] auf Lykaon zurückführt. Die Sieger erhielten ein ehernes Becken oder einen Dreifuss [2]. Wie oft sich dieses Fest wiederholte, und in welcher Jahrszeit es gefeiert wurde, wird uns nicht berichtet. Doch wird sich dies später durch Combination bestimmen lassen.

An diesem Feste wurde ein Menschenopfer gebracht [3]. Es war ein Knabe, das sagt nicht nur Plinius [4] ausdrücklich, sondern es ist auch in den Mythen überall angedeutet. Das *σπλάγχνον* desselben wurde unter die *σπλάγχνα* anderer Opferthiere geschnitten und zur Speise vorgesetzt. So Plato [5], dessen Angabe wieder in den Mythen ihre Bestätigung findet, namentlich in der Erzählung Apollodor's [6]. Es hätte aber eine Beziehung auf diesen absonderlichen Ritus schwer-

---

1) Paus. VIII, 3, 1.

2) Boeckh expl. Pind. p. 175.

3) Porphyr. de abst. II, 27: *Ἀφ' οὗ μέχρι τοῦ νῦν, οὐκ ἐν Ἀρκαδίᾳ μόνον τοῖς Λυκαίοις, οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν.* Welcker Kl. Schr. III. S. 163 bezieht die Worte *κοινῇ πάντες* auch auf das Arkadische Opfer. Dem widerspricht aber Paus. VIII, 33, 7: *τῷ Λυκαίῳ Διὶ θύουσιν ἐν ἀποῤῥήτῳ.*

4) Plin. N. H. VIII, 34.

5) Plat. rep. VIII. p. 565 D.

6) Apollod. l. l.: *σφάξαντες ἕνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγχνα συναναμίξαντες παρέθεσαν.* Tzetz. l. l. in der zweiten Erzählung *τὰ Νυκτίμου κρέα συμμίξαντες τοῖς ἄλλοις κρέασι παρέθεσαν τῷ Διΐ*; und weiterhin: *οὐ τὸν Νύκτιμον ἐκρεανόμησαν, ἀλλ' ἕτερον ἐπιχώριον παῖδα, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος καὶ ἕτεροι.*

lich in den Mythus aufgenommen werden können, wenn nicht zwischen der Schlachtung im Cultus und der im Mythus ein sehr enger Zusammenhang stattgefunden hätte. Dieser gibt sich auch noch in andern Umständen kund. Einmal hat die Erzählung des Pausanias, welche die Hauptmomente des religiösen Mythus richtig wiedergibt, doch, wie wir gesehen haben, ganz das Ansehen, als ob sie nur die Gründungsgeschichte des Cultus enthielte; sodann findet sich die Verwandlung in einen Wolf, deren Bedeutung für die Idee des Mythus nachgewiesen ist, in einer auf den ersten Blick höchst seltsamen Weise im Cultus wieder. Plato erwähnt es in der angezogenen Stelle als eine bekannte Sage (*λόγος*), dass derjenige, welcher von dem unter die *σπλάγχνα* anderer Opferthiere geschnittenen *σπλάγχνον* des Knaben gekostet habe, Wolf werden müsse. Pausanias, der zwar von einem solchen bei dem Opfer herrschenden Ritus nichts weiss, weil er aus sittlichem Abscheu sich absichtlich nicht darum bekümmert hat[1]), kennt doch ebenfalls die Sage, dass auch nach Lykaon bei dem Opfer des Zeus Lykaios immer jemand aus einem Menschen zu einem Wolfe werde, aber nicht für das ganze Leben; wenn er, so lange er Wolf sei, sich des Menschenfleisches enthalte, so werde er im zehnten Jahre wieder ein Mensch, habe er aber davon genossen, so bleibe er für immer ein Wolf. Dass nun Beider Berichte sich nicht einander ausschliessen, vielmehr sich gegenseitig ergänzen, und dass wir es hier nicht mit einem blossen Glauben, sondern mit etwas Thatsächlichem zu thun haben, zeigt die Geschichte des Parrhasiers Demainetos oder Demarchos, der bei dem

[1]) Paus. VIII, 38, 7: *Πολυπραγμονῆσαι δὲ οὔ μοι τὰ ἐς τὴν θυσίαν ἡδὺ ἦν· ἐχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς.*

Opfer des Zeus Lykaios die exta des geschlachteten Knaben gekostet, die Verwandlung und im zehnten Jahre die Rückverwandlung erfahren haben sollte [1]). Alle diese Data drängen in Verbindung mit dem, was oben (S. 25 f.) im Allgemeinen über das Verhältnis des Mythus zum Cultus gesagt worden ist, zu dem Schlusse, dass das Rituale des Lykäischen Opfers die Tendenz hatte, die religiöse Idee, welche wir aus dem Mythus entwickelt haben, im Cultus dem Auge vorzuführen, oder, mit andern Worten, den Mythus dramatisch darzustellen. Derjenige von den Anwesenden, deren vielleicht, der Zahl der Lykaoniden entsprechend, funfzig sein mochten, welcher von dem Fleische des geschlachteten Knaben kostete, stellte den verzehrenden Wolfsgott, der Knabe selbst den getödteten und verzehrten olympischen Zeus dar. Auf welche Weise man sich den zu opfernden Knaben verschaffte, lässt sich nicht ermitteln; dagegen liegt es deutlich genug vor, dass es durchs Loos entschieden wurde, wer die Rolle des Wolfes übernehmen sollte. Plinius berichtet nach Arkadischer Ueberlieferung [2]), dass jemand aus dem Geschlechte

1) Plin. l. l.: Agriopas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Jovi Lycaeo humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem decimo anno restitutum athleticae certasse in pugilatu victoremque Olympia reversum. Vgl. Varro bei Aug. C. D. XVIII, 17. Paus. VI, 8, 2 berichtet unter Bekenntnis seines Unglaubens, der für uns eine Bürgschaft für die Richtigkeit ist: *Ἐς δὲ πύκτην ἄνδρα, γένος μὲν Ἀρκάδα ἐκ Παῤῥασίων, Δάμαρχον δὲ ὄνομα, οὔ μοι πιστὰ ἦν, πέρα γε τῆς ἐν Ὀλυμπίᾳ νίκης, ὁπόσα ἄλλα ἀνδρῶν ἀλαζόνων ἐστὶν εἰρημένα, ὡς ἐξ ἀνθρώπου μεταβάλοι τὸ εἶδος ἐς λύκον ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, καὶ ὡς ὕστερον τούτων ἔτει δεκάτῳ γένοιτο αὖθις ἄνθρωπος.*

2) Plin. l. l.: Evanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcades scribere etc.

des Anthos, durchs Loos gewählt, an einen See geführt wurde, wo er seine Kleider an einer Eiche aufhängte, hinüberschwamm und in die Wildnis fortging. Hier gesellte er sich, selbst in einen Wolf verwandelt, zu den Wölfen, neun Jahre hindurch. Hatte er sich aber während dieser Zeit nicht an einem Menschen vergriffen, so kehrte er wieder zurück, und wenn er wieder hindurch geschwommen war, erhielt er seine frühere Gestalt wieder. Es wird freilich nicht berichtet, dass dieser Gebrauch an das Lykäische Opfer sich knüpfte, allein die Uebereinstimmung mit dem auf dieses bezüglichen Berichte des Pausanias ist zu auffällig, als dass wir sie für einen Zufall halten könnten [1]. Zudem lassen auch Plato's Worte auf eine Entscheidung durchs Loos schliessen, die folgendermassen vor sich gegangen zu sein scheint. Man vertheilte die aus Menschen- und Thierfleisch gemischten σπλάγχνα an die Theilnehmer des Opfers, und derjenige, welcher zuerst ein Stück von jenem erhielt und davon ass, war der Auserkorene, der nun in den Augen der Anwesenden als λύκος galt. Darf man den Andeutungen der Mythen noch weiter nachgehen, so wurde in diesem Augenblick (von dem Priester?) der Tisch umgestossen, wie im Mythus von Zeus geschieht [2], der λύκος begab sich auf die Flucht, wie nach Ovid auch Lykaon entflieht, als seine ruchlose That entdeckt ist, und auf der Flucht

---

1) So urtheilen auch Jahn (Verhdlgn. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. W. zu Leipzig I. S. 425) und Welcker (Kl. Schr. III. S. 163 f.).

2) Unter den dramatischen Festgebräuchen, mit welchen man zu Delphi die Schicksale des Gottes Apollo und speciell den Drachenkampf darstellte, kommt auch das Umwerfen eines Tisches vor. Müller Dor. I. S. 319.

verwandelt wird; die Andern verfolgten ihn und sobald sie ihn ergriffen hatten, wurde mit ihm in der von Plinius berichteten Weise verfahren [1]). Dass nun ein solcher Ritus im Volksglauben die Annahme von einer wirklichen Verwandlung hervorrief, ist durchaus nicht wunderbar. Abgesehen von einer gleich zu erörternden uralten Bedeutung des Wortes λύκος, welche es sehr wohl zuliess, einen Menschen damit zu bezeichnen, müssen wir wohl bedenken, dass das Opfer ἐν ἀποῤῥήτῳ gefeiert, und das Geheimnis gewis um so sorgfältiger bewahrt wurde, je grösser der Abscheu war, mit welchem eine vorgeschrittene Cultur auf den unmenschlichen Cult blickte. Nur dunkle Gerüchte von jenem Ritus gelangten also in weitere Kreise; zudem muss angenommen werden, dass namentlich in einer frühern Periode, für welche das Symbol der natürliche Ausdruck einer entsprechenden geistigen Anschauung war, die Theilnehmer des Opfers selbst den vom Loose Betroffenen halb und halb für einen wirklichen Wolf hielten.

Warum wurde aber der λύκος im zehnten Jahre wieder zum Menschen, wenn er sich in der Zwischenzeit des Menschenfleisches enthalten hatte? Damit mag es sich folgendermassen verhalten. Durch die Schlachtung des Knaben, obgleich der Cult sie forderte, war doch eine Blutschuld begangen. Dass dieses Gefühl sich geltend machte, lehren schon die Mythen, welche die That als einen ruchlosen Frevel bezeichnen, was schwerlich bloss von aussen hineingetragen sein kann.

---

[1]) Dieser Hergang im Cultus hat dazu mitgewirkt, dass auch im Mythus die Verwandlung erst nach dem Acte des Tödtens und Verzehrens eintritt, während sie der Idee nach schon vorangegangen sein müsste (oben S. 92).

Diese Blutschuld heischte Sühne. Diese von dem Priester zu fordern ging nicht an, da dieser doch nur das ihm obliegende Amt vollzogen hatte. Auch zeigen ähnliche Fälle, dass der Priester für einen in Ausübung seines Amtes begangenen vermeintlichen oder wirklichen Todschlag nicht zur Verantwortung gezogen wurde. An dem Athenischen Feste der Dipolien oder Buphonien, das dem Zeus Polieus galt, wurde ein Stier getödtet; der Priester, welcher den Streich geführt hatte, entfloh, die Anwesenden thaten, als ob sie ihn nicht gesehen hätten, und zogen statt seiner das Beil vor Gericht [1]. In Orchomenos wurde alljährlich an dem Feste der Agrionien eine Jungfrau aus dem Geschlechte des Minyas von dem Priester des Dionysos mit einem Schwerte verfolgt; holte er sie ein, so durfte er sie tödten. Und zu Plutarch's Zeiten that dies der Priester Zoilos wirklich. Zwar fügt Plutarch hinzu, dass demselben nichts Gutes daraus entstanden sei, indem er später an einer langwierigen und schmerzhaften Krankheit gestorben wäre, und die Orchomenier, durch allerlei Plagen geschreckt, seinem Geschlechte die Priesterwürde genommen hätten [2]; allein gerade dieser Zusatz zeigt, dass an eine anderweitige Strafe, wie sie das religiöse und bürgerliche Recht für den Mord festgesetzt hatte, gar nicht gedacht wurde. Wenn also nicht der Priester, so konnte kein Anderer für den Träger der Blutschuld gelten, als der Lykos, was um so eher anging, da nach der ursprünglichen Idee des Mythus der Schlächter und der Verzehrer eine und dieselbe Person sind; die Spaltung derselben in zwei Personen, die zunächst auf sittlichen Motiven beruht (oben S. 92), bot der Darstellung im

---

1) Paus. 1, 24, 4.

2) Plut. Quaest. gr. 38.

Cultus eine willkommene Handhabe, um den schlachtenden Priester frei ausgehen zu lassen. Dagegen spricht nicht, dass im Mythus Lykaon nur als Schlächter, nicht als Verzehrer erscheint, da auch nach unserer Auffassung der Lykos nicht deshalb flieht, weil er von dem Fleische des Knaben gegessen hatte, sondern weil ihm die Blutschuld aufgebürdet wurde; vielmehr muss umgekehrt daraus geschlossen werden, dass der im Cultus auftretende Lykos die Strafe nicht erleidet um des genossenen Menschenfleisches willen, sondern nur als der angenommene Mörder. Vielleicht findet man dies etwas verwickelt und fühlt sich geneigt, zu der scheinbar einfachern Lösung zu greifen, dass im Cultus der von dem Fleische Kostende vorher auch die Tödtung vollzogen habe, mithin nicht der bloss angenommene, sondern der wirkliche Mörder gewesen sei. Diese Meinung würde bei der ursprünglichen Identität beider im Mythus auftretenden Personen der Idee des Mythus durchaus nicht widersprechen; man brauchte also nur anzunehmen, dass der Cultus in diesem Puncte der Idee näher geblieben sei als der Mythus. Allein wir halten es zunächst für mislich, da Schlächter und Verzehrer im Mythus stets von einander unterschieden werden, die Uebereinstimmung des Cultus mit der vorliegenden Fassung des Mythus, die sich sonst so vielfach wahrnehmen lässt, in einem so bedeutenden Puncte aufzuheben. Sodann wäre es doch durchaus nicht zu rechtfertigen, wenn wir mit einer blossen Vermuthung gegen die gewichtigen Zeugnisse des Plato und Plinius auftreten wollten, die beide die Verwandlung nicht an die Tödtung knüpfen, von der sie überhaupt gar nicht reden, sondern an das Kosten von dem Fleische des Knaben. Und endlich wird weiter unten der Mythus von Atreus und Thyestes eine urkundliche Bestätigung

bieten, dass der Tödtende und der Verzehrende verschiedene Personen waren und nicht jener, sondern dieser die Flucht ergreifen musste.

Jedenfalls also lastete auf dem Lykos die Schuld des begangenen Mordes, für welchen, wie die erwähnten Gebräuche der Dipolien zeigen, eine Busse nothwendig erscheinen musste, obgleich er nicht freiwillig begangen war. Nun ist aber sowohl aus zahlreichen Mythen als aus den Rechtsgebräuchen einer spätern Zeit hinlänglich bekannt, dass der unvorsätzliche Mörder, um der Blutrache zu entgehen, in die Verbannung gehen musste [1]). Diese, wie die Knechtschaft, ein anderes Mittel der Mordsühne [2]), pflegte die Dauer eines grossen Jahrs oder einer ennaeterischen Periode zu haben [3]). Wenn es nun heisst, dass der Lykos im zehnten Jahre wieder zum Menschen wurde, wenn Plinius berichtet, dass die betreffende Person über einen See schwamm und in die Wildnis (deserta loca) fortging, dort als Wolf mit den Wölfen lebte und erst bei ihrer Rückkehr im zehnten Jahre ihre frühere Gestalt wieder er-

---

1) Hermann St. A. 104, 11. Apollod. II, 7, 6 erzählt: Herakles erschlug während seines Aufenthalts bei Oineus den Eunomos, Sohn des Architeles; der Vater verzieh ihm, weil die That unvorsätzlich geschehen war, aber dennoch *κατὰ τὸν νόμον τὴν φυγὴν ὑπομένειν ἤθελεν.*

2) O. Müller Eum. S. 142 ff.

3) Hesych. s. v. *ἀπενιαυτισμός· ἡ εἰς ἐνιαυτὸν φυγὴ τοῖς φόνον δράσασιν.* I, S. 31 ist ein Mythus erwähnt, der geradezu ausspricht, dass der geflohene Mörder nach Verlauf eines *ἐνιαυτός* zurückkehrt. Apollod. II, 8, 3 wird Hippotes, der einen Seher erschlagen, auf Befehl des Orakels auf zehn Jahr (= einem *ἐνιαυτός*) in die Verbannung geschickt. Theseus büsst nach Ermordung der Pallantiden *ἐνιαυσίαν ἔκδημον φυγήν.* Eur. Hippol. 37. u. s. w.



hielt, so leidet es kaum einen Zweifel, dass auch hier ein ennacterisches Exil als Sühne für den am Zeusfeste begangenen Mord eintrat, woraus dann der seltsame Volksglaube sich bildete. Doch hätte dieser sich auf die Dauer wohl nicht halten können, und noch weniger würde er sich an namhafte Personen geheftet haben, wenn nicht noch etwas Anderes hinzugetreten wäre. Es lässt sich nämlich nachweisen, dass das Wolfssymbol ausser der chthonischen noch eine andere Bedeutung hatte. Jene hatte nachgewiesenermassen ihren Grund in dem blutgierigen Character des Thiers. Eben dieser, verbunden mit seiner menschenscheuen, die dunkle Verborgenheit der Wälder liebenden Natur machte es geeignet, als symbolische Bezeichnung des flüchtigen, scheu sich verbergenden Mörders überhaupt zu dienen. Diese Anschauung ist alt und weit verbreitet [1]). Homer und nach ihm Virgil vergleichen einen scheu Fliehenden mit einem Wolfe, der nach Tödtung des Hirten oder Hundes davon eilt [2]). Unsere eigenen Vorfahren nannten den flüchtigen Mörder Wolf, Wolfshaupt, und in Deutschen Dialecten bedeutet dasselbe Wort bald den Wolf, bald den Verbannten [3]). Diesen bereits von An-

---

[1]) Zuerst erkannt von Ulrichs Reis. u. Forsch. in Griechenl. S. 63 f. Vgl. Wieseler Gött. Gel. Anz. 1841. S. 1838. Jahn a. a. O. Letzterer meint, dass auch bei dem Opfer des Zeus Lykaios die Verwandlung in einen Wolf nur die Flucht bedeute, durch welche man sich dem Opfer entzog; ursprünglich habe es gewis nur geheissen, dass der zum Opfer Bestimmte zum Wolf wurde. Dem widerspricht aber, von allem Andern abgesehen, schon der Umstand, dass die Menschenopfer fortwährend wirklich vollzogen wurden.

[2]) Hom. Il. XV, 586 ff. Virg. Aen. XI, 810 ff.

[3]) J. Grimm Reinhart Fuchs S. XXXVII: altn. vargr, lupus, latro, exsul; ags. vearh, furcifer; ahd. warc, exsul, sceleratus.

dern beigebrachten Beweisen fügen wir noch folgenden hinzu. Das Wort λυκάβας, Jahr, hat bekanntlich ältere und neuere Etymologen in grosse Verlegenheit gesetzt. Wir verweisen hinsichtlich der verschiedenen Ableitungsversuche auf Creuzer [1]. Das Wort bietet in seiner letzten Sylbe unzweifelhaft den Stamm *ΒΑ* mit Participialsuffix. Den übrigen Theil halten wir für das Thema des Wortes λύκος, welches ja für älteres λύκας steht; dass das ursprüngliche α sich ausnahmsweise hier erhalten hat, ist nur ein Beweis für das hohe Alter der Composition [2]. Das Wort λυκάβας bedeutet also eigentlich Wolfsgänger; doch begründet die spätere Bedeutung Jahr den Schluss auf einen frühern Uebergang der concreten Bedeutung in die abstracte Wolfslauf und metonym. Zeit des Wolfslaufs. Dieser Begriff konnte aber nur auf die Weise in die Bedeutung Jahr übergehen, wenn das Wort λύκος symbolisch den verbannten Mörder bezeichnete, dessen Verbannung, wie gezeigt ist, die Dauer eines grossen Jahres umfasste. Eigentlich ist also λυκάβας ein μέγας ἐνιαυτός; aber wie das Wort ἐνιαυτός nach Ausweis der Sagen ursprünglich die ennaeterische Periode bedeutete, so konnte auch λυκάβας später zur Bezeichnung des gewöhnlichen Jahres dienen. Eine directe Bestätigung findet diese ganze Combination durch Ovid, der unter den Tyrrhenischen Räubern, welche den Bakchos entführen wollten, einen Lykabas nennt,

qui Tusca pulsus ab urbe
Exsilium, dira poenam pro caede, luebat [3].

---

1) Creuzer Symb. II. S. 133.

2) Vgl. den Namen Λυκαβηττός, Wolfsschlucht, von λύκος und βῆσσα.

3) Ov. Met. III, 624 f.



So erklärt es sich, dass der in der dramatischen Darstellung des Lykäischen Cultes als Wolf Geltende nicht sofort nach Vollendung der Festhandlung in den Kreis seiner Familie und des gewöhnlichen bürgerlichen Lebens zurücktrat, sondern wegen der dabei übernommenen Blutschuld ein Wolf d. h. ein flüchtiger Mörder blieb und zwar so lange, bis er das von der Sitte vorgeschriebene Exil abgebüsst hatte.

Aus dieser ganzen Entwicklung ergibt sich übrigens noch die Wahrscheinlichkeit, dass das Fest der Lykäen mit Einschluss der Kampfspiele, die offenbar nur als Leichenspiele zu Ehren des getödteten Gottes aufgefasst werden können, sich in einem ennaeterischen Cyclus wiederholte und unmittelbar nach Eintritt des Sommersolstitiums gefeiert wurde. Ursprünglich wenigstens konnte es nicht anders sein, und dass von dem Althergebrachten jemals abgewichen sei, ist bei einem Culte, der sich dem herrschenden Zeitgeiste zum Trotze in so vielen Stücken in seiner alten Form erhielt, durchaus nicht zu vermuthen. Eine Bestätigung für diese Ansicht gewährt das Olympische Zeusfest, das nicht nur in dieselbe Jahrszeit fiel, sondern ursprünglich ebenfalls ennaeterisch gewesen ist [1]).

§ 6.

Aktaion. Die Lykaoniden.

Die Deutung der zweiten Version des Lykäischen Mythus wird uns sehr erleichtert werden durch Verglei-

[1]) Boeckh Abh. d. Berl. Academ. 1818. S. 97. Herm. G. A. 49, 11.

chung des stammverwandten Mythus von Aktaion, den wir um deswillen gleich hier behandeln, obgleich er nicht den Peloponnesischen, sondern den Nord-Achäern angehört.

Aktaion stellt sich durch seinen Namen zu dem Zeus Aktaios in dasselbe Verhältnis, wie Lykaon zu dem Lykaios; er ist also ebenfalls eine heroische Metamorphose dieses Gottes, was auch schon längst anerkannt ist [1]). Ob dieses Epitheton eine andere als eine örtliche Bedeutung hatte, will ich dahin gestellt sein lassen. Was wir über den Cult erfahren, beschränkt sich auf die Notiz, dass auf der Höhe des Pelion die Höhle des Cheiron und ein Heiligthum des Zeus Aktaios sich befand, wohin jährlich beim Aufgange des Hundssternes der Priester mit den vornehmsten Jünglingen zog, alle in die Felle frisch geschlachteter Widder gehüllt [2]). Doch genügt auch dies schon, um zu erkennen, dass physische Beziehungen ähnlicher Art dem Dienst zum Grunde lagen, wie dem Culte des Zeus Lykaios.

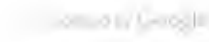
Den Mythus von Aktaion erzählt Apollodor mit folgenden Worten:

Αὐτονόης δὲ καὶ Ἀρισταίου παῖς Ἀκταίων ἐγένετο, ὃς τραφεὶς παρὰ Χείρωνι κυνηγὸς ἐδιδάχθη καὶ ὕστερον κατεβρώθη ἐν τῷ Κιθαιρῶνι ὑπὸ τῶν ἰδίων κυνῶν· καὶ τοῦτον ἐτελεύτησε τὸν τρόπον, ὡς μὲν οὖν Ἀκουσίλαος λέγει, μηνίσαντος τοῦ Διὸς, ὅτι ἐμνηστεύσατο Σεμέλην· ὡς

---

1) O. Müller Orchom. S. 349.

2) Dicaearch. bei Hudson Geogr. min. p. 25. Ob der Gebrauch des *Διοσκώδιον* an dem Feste des Zeus *Μειλίχιος* zu Athen (O. Müller Eum. S. 140. Lobeck Aglaoph. S. 183. Herm. G. A. §. 23, 21) hiermit in Zusammenhange stehe, lässt sich nicht ergründen.



δὲ οἱ πλείονες, ὅτι τὴν Ἄρτεμιν λουομένην εἶδε. καὶ φασι τὴν θεὸν παραχρῆμα αὐτοῦ τὴν μορφὴν εἰς ἔλαφον ἀλλάξαι καὶ τοῖς ἑπομένοις αὐτῷ πεντήκοντα κυσὶν ἐμβαλεῖν λύσσαν, ὑφ' ὧν κατὰ ἄγνοιαν ἐβρώθη. ἀπολομένου δὲ Ἀκταίονος οἱ κύνες ἐπιζητοῦντες τὸν δεσπότην, κατωρύοντο, καὶ ζήτησιν ποιούμενοι παρεγένοντο ἐπὶ τὸ τοῦ Χείρωνος ἄντρον· ὃς εἴδωλον κατεσκεύασεν Ἀκταίονος, ὃ καὶ τὴν λύπην αὐτῶν ἔπαυσε [1]).

Deutungsversuche Anderer liegen auch hier vor. In der Beziehung der funfzig Hunde auf die Tage, wo der Hundsstern, Gr. *κύων*, Lat. canicula, herrschte, stimmen Alle überein. Die übrigen Data des Mythus sind entweder ganz unbeachtet geblieben oder nicht eben glücklich ausgelegt worden. Welcker meint [2]), dass „das Wüthen der Hunde, ihr Suchen und Heulen, und das Bild des Aktaion dieselben Anlässe zu haben scheinen, wie in Argos und an vielen Orten das Suchen und Klagen des verschwundenen Jünglings und seine Verehrung durch Opfer zur Sommerzeit" — eine Zusammenstellung, die mindestens nicht ausreicht, den ganzen Zusammenhang des Mythus zum klaren Verständnis zu bringen. Preller urtheilt [3]), dass das Symbol des Hirsches in dieser Fabel wie sonst (?) den milden Frühlingshimmel bedeute, welcher in der Zeit der Gluthitze Noth leide. Wenn Aktaion ein Freier der Semele, der Mutter des Dionysos, heisse, und ein frischer Jäger, der die Artemis im Bade belausche, so seien das „lauter Bilder, die auf den Frühling deuten." Das „Bild des Aktaion" scheine als „Symbol des durch Feuchtigkeit erquickenden Frühlingshimmels" eine weit-

---

1) Apollod. III, 4, 4.
2) Kl. Schr. I. S. 21.
3) Gr. Myth. I. S. 308.

verbreitete religiöse Bedeutung gehabt zu haben. Wie es aber selbst der verworrensten Phantasie möglich sein konnte, den milden, durch Feuchtigkeit erquickenden Frühlingshimmel zuerst als Jäger und dann als einen Hirsch zu denken, der in der Zeit der Gluthitze zerrissen oder verzehrt wird, das aufzuklären überlassen wir dem (von ihm selbst) gerühmten Geschick dieses Mythologen, mit ästhetischen, philosophischen und theologischen Fragen umzugehen, und wollen, ohne uns weiter dabei aufzuhalten, jetzt sehen, ob es nicht möglich ist, auf dem bisher erprobten Wege tiefer einzudringen.

Neben der Erzählung Apollodor's die andern Berichte anzuführen, scheint unnöthig, da sich in der Hauptsache genügende Uebereinstimmung findet. Die Abweichungen erstrecken sich hauptsächlich auf die Motivirung des den Helden betreffenden Geschickes [1]), gehen aber in dieser Beziehnng so weit aus einander, dass wir, auch wenn wir nicht bereits wüssten, was es mit solchen Motivirungen auf sich zu haben pflegt, schon daraus schliessen könnten, der Mythus habe ursprünglich nichts der Art enthalten. Zu erwähnen ist dagegen, dass die Angabe, die Hunde hätten ihren Herrn nach seinem Tode heulend gesucht, bis sie in der Höhle des Cheiron durch ein von diesem angefertigtes Bild beschwichtigt worden, andern Quellen unbekannt ist. Da Apollodor indessen mehrere Berichte zu Rathe gezogen hatte, so wird er wohl einem guten Gewährsmann gefolgt sein, vielleicht dem Akusilaos, aus dem er auch vorher ein eigenthümliches Motiv anführt, das zwar auch nicht stichhaltig ist, aber doch den Vorzug hat, statt der dem Mythus durchaus fremden und

[1]) S. die Zusammenstellung bei Welcker a. a. O. S. 20.

nur um ihrer Eigenschaft als Jagdgöttin willen eingeschobenen Artemis den Gott Zeus eingreifen zu lassen, der dazu eher berechtigt ist.

Nach Ausscheidung der Motive hat die Kritik nur noch wenig zu thun, da der Mythus sich rein genug erhalten hat.

Sohn der Autonoe, einer Tochter des Kadmos, heisst Aktaion, um ihm den historischen Character zu verleihen, den ein Heros an sich tragen muss, und ihn in Böotien zu localisiren, wohin auch die Angabe weist, dass er auf dem Gebirge Kithairon zerrissen sei. Nach Böotien hatte aber, wie wir gesehen haben, die Wanderung der Achäer den Cult des Zeus getragen; einen Zeus *Κιθαιρώνιος* kennt noch Pausanias [1]). Doch weist daneben das Verhältnis zu Cheiron und die Erwähnung seiner Höhle auf die ursprüngliche Cultusstätte des Zeus Aktaios auf dem Pelion. In dem Vater Aristaios steckt keine historische Beziehung; es verbirgt sich darunter ein Zeus *ἀρισταῖος* oder *ἄριστος* [2]) nach ausdrücklichen Angaben der Alten [3]), denen Neuere beistimmen [4]). Derselbe soll dem Zeus *ἰκμαῖος* (Jupiter pluvius) einen Altar auf Keos gegründet und dem Seirios geopfert haben, worauf der Gott die Etesien sendet, welche dem Lande vierzig Tage hindurch Kühlung gewähren [5]) — unverkennbar ein durch locale Verhältnisse modificirter Dienst des Zeus Aktaios.

---

1) Paus. IX, 2, 4.

2) Hom. Il. XIX, 95. 258. XXIII, 43. Hymn. XXII, 1.

3) Pind. Pyth. IX, 67. Schol. Apoll. Rh. II, 498. Serv. Virg. Georg. I, 14.

4) Müller Orch. S. 348. Prolegg. S. 196.

5) Apoll. Rh. II, 506 ff. mit d. Schol. vgl. Müller Dor. I. S. 281. Preller Pauly Real-Enc. s. v. Jupiter.

Wir schreiten zur Interpretation.

Der Mythus ist reich an Symbolen, deren Deutung unsere nächste Aufgabe ist. Der Heros ist als Jäger bezeichnet; das muss bedeutsam sein, da die ganze äussere Form des Mythus dadurch bedingt ist. Innerhalb der Griechischen Mythologie ist dieses Symbol nicht häufig zur Anwendung gekommen. Eine Spur desselben findet sich in dem Epitheton Θηρείτας, Jäger, welches der Unterweltsgott Ares in einem uralten Lakonischen Culte führt [1]). Auch Persephone hiess Θήρα, Jägerin, in einem Böotischen Dienst [2]), und die Eumeniden schweben dem Aeschylus, der sie sonst entschieden als unterweltliche Wesen characterisirt [3]), unter dem Bilde von Jägerinnen und Jagdhunden vor. Dass Dionysos Ζαγρεύς, = ὁ μεγάλως ἀγρεύων nach den Grammatikern [4]), chthonische Beziehung hat, haben wir schon oben (S. 44) gesehen. Noch deutlichere Aufschlüsse über die Bedeutung dieses Symbols gibt der Deutsche Mythus vom wilden Jäger, der auch in so manchen Puncten sonst mit dem unsrigen übereinstimmt, dass urverwandte Anschauungen beiden zum Grunde zu liegen scheinen. Bekanntlich lebt der wilde Jäger noch heute im Munde des Volks. Doch haben wir es hier nicht mit der ganzen Masse der auf ihn bezüglichen Sagen zu thun, sondern heben nur den in sich geschlossenen Mythus von Hackelberend heraus. Die mannigfaltigen Variationen desselben lassen sich auf folgende Grundzüge zurückführen. Hackelberend träumt, dass er mit einem furchtbaren Eber kämpfe

1) Paus. III, 19, 8.
2) Paus. IX, 39, 4.
3) Aeschyl. Eum. 69 ff., vgl. Ares S. 72.
4) Etym. Gud. p. 227, 37.

und ihm zuletzt erliege. Bald darauf trifft er das Thier wirklich und erlegt es nach hartem Kampfe. Als er aber siegesfroh das Thier noch einmal aufhebt oder mit dem Fusse darnach stösst, verletzt ihn des Ebers scharfer Zahn dergestalt, dass er an der Wunde stirbt. Nach seinem Tode wurde er in die Luft verwiesen, wo er noch fortwährend jagt, nach Einigen nur in den s.g. Zwölften d. h. um die Zeit des Wintersolstitiums, nach Andern immer, wenn der Sturmwind heult [1]). J. Grimm hat gezeigt, dass hakolberand ein altsächsischer Beiname des Gottes Wodan sei; wir haben also in dem Hackelberend eine heroische Gestalt dieses Gottes zu sehen. Wodan ist nun, ähnlich wie Zeus, ein Gott des Himmels und Lenker der Luft- und Wettererscheinungen [2]); er ist aber auch zugleich ein Todtengott [3]). Nun ist ferner das wüthende Heer oder die wilde Jagd, an deren Spitze Wodan zieht [4]), einerseits zu erkennen als ein Geisterzug, in welchen noch nach dem Glauben späterer Zeiten die Verstorbenen, besonders ungetaufte Kinder und die gewaltsam Umgekommenen, versetzt werden [5]), andererseits, wie auch schon der vorhin erzählte Mythus ausweist, als das Toben des Sturmwindes, insbesondere des winterlichen Sturmwindes [6]), dessen Erscheinungen die mythische Anschauung auf das Walten des Gottes und der ihn begleitenden Wesen zurückführte. Hackelberend ist folglich der zum winterli-

---

1) J. Grimm Deutsche Myth. S. 873 ff. Schwartz, der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum. Berl. 1850. S. 21 ff. Schambach u. W. Müller Niedersächs. Sagen S. 70 ff.

2) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 183 f.

3) ebendas. S 200.

4) ebendas. S. 120. 184.

5) ebendas. S. 202.

6) Schwartz a. a. O. S. 25.

chen und Todtengotte gewordene Himmelsgott [1]), ein chthonisches Wesen ganz im Sinne der Griechischen Auffassung dieses Begriffs; und jener Mythus, der ihn zuvor umkommen lässt, ehe er zum wilden Jäger wird, will sagen, dass der Gott sein früheres Wesen ganz abgelegt haben muss, ehe er als Unterwelts- und Todtengott erscheinen kann.

Aus allem, was wir angeführt haben, ergibt sich zur Genüge, dass Aktaion als Jäger für ein chthonisches Wesen zu halten ist; und dass dieses symbolische Attribut zu dem Begriffe des Chthonischen, wie wir denselben oben festgestellt haben, sehr gut stimmt, bedarf keiner weitern Ausführung.

Der Beziehung des Hundesymbols auf die Zeit der Gluthitze, wo der Hundsstern herrschte, stimmen wir bei. Deutlich spricht dafür unter Anderm der natursymbolische Mythus von Linos, der von Hunden zerrissen wird, nachdem er unter Lämmern aufgewachsen ist, womit auf seine Wehrlosigkeit den wüthenden Hunden gegenüber hingedeutet werden soll. Doch hätte man für den Aktäonischen Mythus nicht dabei stehen bleiben dürfen; denn während die Erzählung von Linos nichts als symbolische Naturanschauung enthält, von der Art wie sie in Deutschen Mährchen häufig zu finden ist [2]), haben wir hier einen religiösen Mythus von ungleich tieferem Gehalt, innerhalb dessen ein auf den θέρος bezügliches Symbol zu einem chthonischen werden muss.

Die Bedeutung des Hirschsymbols lässt sich nur

---

1) Schamb. u. Müller a. a. O. S. 423.

2) Es darf also, was die Deutschen Mythologen nicht immer beachtet haben, bei Mährchen dieser Art nicht stets nach Anknüpfungen an bestimmte Gottheiten gesucht werden.

aus dem Zusammenhange des ganzen Mythus gewinneu. Dieser gestaltet sich anscheinend höchst seltsam. Eine unterweltliche Person, das scheint der Sinn zu sein, wird von Wesen, die ebenfalls unterweltliche sind, getödtet und verzehrt. Das wäre allerdings sinnlos, aber das sagt auch der Mythus nicht. Denn in dem Augenblicke seiner Zerreissung ist Aktaion nicht der Jäger, sondern ein Hirsch, also ein Geschöpf, das sonst dem verfolgenden Jäger als das verfolgte gegenüber steht, das da leidet, was jener thut, kurz, welches in allen Stücken das Gegentheil des Jägers ist. Lassen wir das Bild fallen, so erkennen wir, dass Aktaion als ein dualistisches Wesen aufgefasst ist, denn als Jäger ist er ein chthonisches Wesen, als Hirsch das Gegentheil davon. Weiter besagt das letzte Symbol an sich nichts. Aber wenn wir uns nun erinnern, dass in dem Lykaonischen Mythus auch bloss die chthonische Seite des Gottes ausdrücklich characterisirt, das Wesen der andern nur durch den Gegensatz angedeutet war, so dürfen wir hier ebenfalls das Hirschsymbol auf die olympische Seite des Heroen beziehen, die indessen nicht in ihrer Totalität, sondern nur in ihrem Verhalten während des letzten Stadiums ihrer Existenz, in ihrer Wehrlosigkeit [1]) der vernichtenden chthonischen Gewalt gegenüber, dadurch bezeichnet ist. Aus gleichem Grunde wird der olympische Gott in dem Lykaonischen Mythus als ein zarter Knade (Pausanias gebraucht den Ausdruck βρέφος), in dem Kretischen als ein eben geborenes Kind bezeichnet, und der natursymbolische Mythus von Linos möchte, wenn er es auch nicht geradezu ausspricht, diesen doch als ein wehrloses Lamm uns vor Augen stellen [2]).

[1]) Der Hirsch ἄναλκις Hom. Od. XVII, 125 ff.

[2]) Die Deutung der Lämmer, unter denen Linos aufwächst,

Somit sagt der Mythus, was er sagen muss, dass der Heros in seiner oberweltlichen Gestalt von chthonischen Wesen getödtet und verzehrt wurde. Auffällig bleibt dabei nur, dass die oberweltliche Gestalt erst in Folge einer Verwandlung von ihm angenommen, dass er vorher und noch dazu kurz vor seiner Zerreissung ein unterweltliches Wesen gewesen sein soll. Zur Lösung dieser Schwierigkeit richten wir einen Blick auf den verglichenen Deutschen Mythus. Auch dort ist Hackelberend bereits ein Jäger, ehe er von dem Eber getödtet wird, und doch ist er als solcher eigentlich erst nachher in der Zeit der winterlichen Stürme thätig. Das lehrt uns, dass ihm jenes Attribut nur proleptisch beigelegt sein kann [1]). Dasselbe gilt für unsern Fall. Der Gang, den der Mythus hierbei genommen hat, scheint folgender zu sein. Der oberweltliche als Hirsch symbolisirte Heros hört auf zu existiren, aber er ist damit nicht völlig vernichtet, sondern er verwandelt sich jetzt in ein unterweltliches Wesen. So war zu berichten. Sollte aber die Identität beider festgehalten und doch zugleich gesagt werden, dass die oberweltliche Gestalt vernichtet wurde, so blieb, wenn man den Getödteten nicht in anderer Gestalt wieder aufleben lassen wollte, kein anderer Weg übrig, als die Verwandlung in umgekehrter Weise vor sich gehen zu lassen. Dazu konnte man um so leichter inducirt werden, da das unterweltliche Wesen, welches durch den Act der Zerreissung das Dasein erhält, für die nächste

auf die „Wolken oder die hüpfenden Wellen des Flusses, der den Linos geboren und seine zarte Jugend genährt hat" (Preller Gr. Myth. S. 310), ist nichts als eine abgeschmackte Spielerei.

1) Eine ähnliche Prolepsis im Mythus habe ich nachgewiesen I. S. 187.

Folge die alleinige Existenzform des Heros ist und darum von vorn herein dem Mythus mit solcher Energie und Lebhaftigkeit vor Augen treten musste, dass er in demselben die eigentliche wahre Natur des Heros erkennen zu müssen glaubte. Doch scheint er sich nachträglich zu besinnen und macht darum einen Zusatz, durch welchen angedeutet wird, dass doch erst nach der Zerreissung und durch dieselbe der Eintritt in die Unterwelt wirklich erfolgt ist. Das ist die Bedeutung der Angabe, dass die heulend ihren Herrn suchenden Hunde in der Höhle des Cheiron durch ein von diesem verfertigtes Bild (*εἴδωλον*) beschwichtigt sein sollen. Man könnte zwar vermuthen, dass ein in jener Höhle behuf des Cultus wirklich vorhandenes Bild zu dieser Wendung Veranlassung gegeben habe. Allein eine merkwürdige Nachricht bei Pausanias muss auf andere Gedanken bringen: *Περὶ δὲ Ἀκταίωνος λεγόμενα ἦν Ὀρχομενίοις, λυμαίνεσθαι τὴν γῆν πέτραν ἔχον εἴδωλον. Ὡς δὲ ἐχρῶντο ἐν Δελφοῖς, κελεύει σφίσιν ὁ θεός, ἀνευρόντας εἴ τι ἦν Ἀκταίωνος λοιπὸν κρύψαι γῇ· κελεύει δὲ καὶ τοῦ εἰδώλου χαλκῆν ποιησαμένους εἰκόνα πρὸς τῇ πέτρᾳ σιδήρῳ δῆσαι· τοῦτο καὶ αὐτὸς δεδεμένον τὸ ἄγαλμα εἶδον, καὶ τῷ Ἀκταίωνι ἐναγίζουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος* [1]). Aus der seltsamen Erzählung geht so viel hervor, dass man glaubte, Aktaion habe nach seinem Tode als *εἴδωλον* gespukt, und dass es einen Heroencult des Aktaion gab, welcher sich an ein gefesseltes Bild desselben knüpfte. Beides ist freilich in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht; doch kann uns dies nicht hindern jedes für sich zu betrachten. Die Fesselung des Bildes gilt uns als eine symbolische Andeutung, dass Aktaion hier als unterweltliches Wesen aufgefasst wurde,

1) Paus. IX, 38, 5.

wie auch ein altes Bild des Unterweltsgottes Ares Enyalios zu Sparta gefesselt war [1]). Das Erscheinen des εἴδωλον des Aktaion nach seinem Tode gemahnt zunächst an das gespenstische Treiben des Deutschen wilden Jägers; es führt aber auch auf die Vermuthung, dass unter dem εἴδωλον Apollodor's, welches die Hunde beschwichtigte, ursprünglich auch nur ein gespenstisches, unterweltliches Schattenbild gemeint sein konnte, und dass der Zusatz, dieses εἴδωλον sei von Cheiron verfertigt worden, nur durch ein Misverständnis, zu welchem die doppelte Bedeutung des Wortes verführte, eingeschoben sei. Bei dieser Auffassung würde die Höhle, in der es erscheint, als Symbol der Unterwelt gelten müssen, was keine Schwierigkeit hat, obgleich dieselbe als Höhle des Cheiron bezeichnet ist; denn es liegen Beispiele genug vor, dass ursprünglich nur symbolisch gemeinte Ortsbezeichnungen des Mythus im Laufe der Zeit auf wirklich vorhandene Localitäten bezogen wurden [2]). Die Auffassung des unterweltlichen Aktaion als εἴδωλον ist übrigens aus derselben Anschauung hervorgegangen, die da bewirkte, dass man chthonischen Gottheiten Characterzüge beilegte, welche von den Todten selbst entlehnt sind (oben S. 52); wogegen die Angabe, dass er das Land verwüstet habe, als eine Hindeutung auf die physische Wirksamkeit seines unterweltlichen Wesens in der unfruchtbaren Jahrszeit gefasst werden darf.

Wir halten uns nun für hinlänglich vorbereitet, um die zweite Form des Lykäischen Mythus verstehen zu können. Doch zuvor einige kritische Bemerkungen. Die Varianten des Hygin und Tzetzes (oben S. 85)

---

[1]) Paus. III, 15, 7. vgl. Ares S. 33.
[2]) I. S. 181.

scheinen aus der ersten Form herübergenommen zu sein. Denn bei Hygin hat die Verwandlung des Vaters, die auch nur am Schlusse mehr als eine beiläufige Notiz hinzugefügt wird, gar keinen rechten Sinn, da doch nach ihm nur die Söhne gefrevelt haben; und die Angabe des Tzetzes, dass die Hälfte der Lykaoniden vom Blitze erschlagen, die andere Hälfte in Wölfe verwandelt sei, kann schon um ihrer Abgeschmacktheit willen nur als Interpolation eines mit der ersten Form bekannten Mythographen gelten. Wir brauchen daher lediglich auf Apollodor zu sehen. Indessen finden sich auch in seiner Relation Elemente, die, wenn sie auch als wirkliche Volkssage gelten müssen, doch der religiösen Idee des Mythus fremd sind. Dahin gehört das von ihm berichtete Umstossen des Tisches, wovon die Stadt Trapezus den Namen erhalten haben soll. Ist nicht dieser ganze Zug bloss als ein etymologischer Mythus anzusehen, der bei der Nähe des Lykäischen Heiligthums in dem Lykäischen Mythus einen Anknüpfungspunct gesucht und gefunden hat, so kann das Umstossen des Tisches nur als ein prototypisches Moment aus dem Cultus in den Mythus gekommen sein. Prototypischen Character trägt aber, wie wir schon gezeigt haben, jedenfalls die Angabe, dass der Sohn eines Landesbewohners getödtet und seine Eingeweide unter das Opferfleisch gemischt seien.

Obgleich nun von einer Verwandlung der Lykaoniden in Wölfe nicht die Rede ist, so spricht doch dieser ihr Name deutlich genug aus, dass ihnen diese Gestalt zukommt. Zudem thun sie ja gerade das Nämliche, wofür ihr Vater die Strafe der Verwandlung erleidet. Sie sind also ihrem Vater im Wesen völlig gleich und müssen mithin, wenn man beide Mythenformen mit einander vergleicht, lediglich als Stellvertreter

desselben betrachtet werden. Dass sie dazu sich eignen, dass auch ihre Zahl keine zufällige, sondern eine absichtlich gesetzte ist [1]), lehrt der Aktäonische Mythus. Denn hier wird die Gewalt, welche das olympische Wesen vernichtet, ebenfalls einer Anzahl von funfzig chthonischen Wesen beigelegt. Diese, unter der Gestalt von Hunden symbolisirt, deuten sich aber ganz von selbst auf die funfzig Canicularfage, und somit müssen wir auch die funfzig Wolfssöhne oder Wölfe als die Symbolisirung der gleichen Periode auffassen, des θέρος, dessen Wirksamkeit in der ersten Mythenform in einer einzigen Person, dem Lykaon, repräsentirt ist. Doch wie erklärt es sich, dass die Lykaoniden nach der That mit dem Blitze erschlagen werden, da doch ihre Wirksamkeit, also auch ihre Existenz mit derselben erst beginnt und wenigstens eine Zeit lang fortdauern muss? Ich erkenne darin nichts als ein sittliches Motiv, dasselbe, welches in der ersten Form dazu geführt hat, die Verwandlung des Lykaon in einen Wolf als Strafe für seine Frevelthat hinzustellen. Die gleiche Strafe konnte hier nicht wohl angenommen werden, weil sie den Thatsachen des Cultus widersprochen haben würde, wo nur die Verwandlung einer einzigen Person vorkam. Indessen verwickelt sich der Mythus auf jene Weise in einen Widerspruch; denn, wie gesagt, die Existenz der in den Lykaoniden symbolisirten chthonischen Gewalt hört mit ihrer Frevelthat nicht auf. Dieser Widerspruch wird gelöst durch die Angabe, dass nicht alle Lykaoniden erschlagen worden, sondern einer übrig geblieben sei. Es soll der jüngste

[1]) Dagegen sind die einzelnen Namen von keiner Bedeutung, meist äusserlich herangezogene Local- und Stammesnamen und solche, welche den wilden, unbändigen Character dieser Personen ausdrücken sollen.

gewesen sein, wohl noch ein zarter Knabe, der vielleicht an dem Frevel seiner Brüder gar nicht Theil genommen hatte; diesen Gedanken scheint der Mythus mit einer gewissen naiven Schlauheit in uns erwecken zu wollen, ohne es ausdrücklich zu sagen, verräth sich aber selbst durch die Angabe des Namens. Er heisst Nyktimos [1]), der Nächtliche d. h. der Unterweltliche (vgl. oben S. 43); in ihm erkennen wir also die chthonische Gewalt, deren Fortexistenz der Sinn und Zusammenhang des Mythus hier eben so gut fordert, wie in dem Aktäonischen Mythus der Heros als εἴδωλον fortexistiren muss. Dass die Ge für ihn bittet, hat seinen Grund nur in dem Bedürfnisse einer Motivirung und ist ohne tiefere Bedeutung für die Idee; allein es zeigt sich doch ein gewisser Tact darin, dass gerade diese Göttin dazu susersehen ist, da die Erde mit der Unterwelt nach alter Anschauung in engem Zusammenhange steht (oben S. 38). Ein noch klareres Verständnis für die chthonische Bedeutung des Nyktimos spricht sich in der Angabe aus, dass unter seiner Regierung die Deukalionische Flut gekommen sei; denn die Vorstellung von dieser verdankt, wie ich früher [2]) gezeigt habe, ihren Ursprung den Ueberschwemmungen der winterlichen Jahrszeit.

Werfen wir nun nochmals einen vergleichenden Rückblick auf die bis jetzt behandelten Mythen, so gewinnen wir für einige frühere Annahmen, die sich nicht gleich vollständig begründen liessen, neue Stützpuncte. Zuerst erhalten wir eine hoffentlich nicht mehr

---

[1]) Nach einigen Angaben ist Nyktimos der geschlachtete Knabe (oben S. 84), offenbar eine aus totalem Mangel an Verständnis hervorgegangene Interpolation.

[2]) I. S. 192.

nöthige Bestätigung für die Richtigkeit unserer Deutung des Wolfssymbols auf den θέρος. Denn die funfzig Hunde entsprechen den funfzig Lykaoniden, und diese sind in dem Wolfe Lykaon zu der Einheit einer einzigen Person zusammengefasst. Dass übrigens mit dieser physischen Beziehung der Sinn des Symbols nicht erschöpft ist, dass dasselbe vielmehr als chthonisches Symbol aufgefasst werden muss, ist uns daneben aus manchen einzelnen Zügen sowohl des Aktäonischen als des Lykäischen Mythus klar geworden und wird aus dem Mythus von Kronos noch deutlicher sich ergeben. Sodann hat sich auch unsere obige Annahme (S. 92) bestätigt, dass der zur Speise vorgesetzte Knabe wirklich verzehrt wird; denn von Aktaion heisst es ausdrücklich: κατεβρώθη. Ferner erweist es sich als richtig, dass die Verwandlung des Lykaon oder Zeus Lykaios in einen Wolf nicht erst **nach** dem Verzehren geschehen sein kann; denn die chthonischen Wesen des Aktäonischen Mythus, welche ihren Herrn zerreissen und verzehren, erscheinen ebenfalls schon in der entsprechenden symbolischen Gestalt und erhalten dieselbe nicht erst später. Und endlich zeigt sich in dem Aktäonischen Mythus die Identität des unterweltlichen Wesens mit dem oberweltlichen in einer Klarheit, welche bei diesem schwierigen Puncte sehr willkommen sein muss. Doch hat das Bestreben diese Identität recht hervortreten zu lassen hier nicht nur zu der oben auseinandergelegten Verwicklung geführt, sondern es auch nothwendig gemacht, den Act des Zerreissens und Verzehrens von der Hauptperson zu trennen und denselben auf äusserlich abgesonderte Gestalten zu übertragen, welche aber, wie das Verhältnis der Lykaoniden zu Lykaon zeigt, mit jener der Idee nach zusammenfallen.

---

§ 7.

Kronos.

Den Mythus von Kronos und seinem Kampfe mit Zeus, welchen Homer nur andeutend berührt, überliefert uns die Hesiodische Theogonie in voller Ausführlichkeit. Da es aber die Anlage der ganzen Dichtung mit sich gebracht hat, dass das, was uns hier angeht, nicht in zusammenhängender Darstellung mitgetheilt wird, auch der Text nicht überall sicher ist, so ziehen wir es vor Apollodor's [1]) Erzählung zum Grunde zu legen, welche in allen wesentlichen Puncten mit der Hesiodischen übereinstimmt. Die Abweichungen werden wir hervorheben.

Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κοσμοῦ. γήμας δὲ Γῆν ἐτέκνωσε πρώτους τοὺς Ἑκατόγχειρας προσαγορευθέντας, Βριάρεων, Γύην, Κόττον, οἳ μεγέθει τε ἀνυπέρβλητοι καὶ δυνάμει καθειστήκεισαν, χεῖρας μὲν ἀνὰ ἑκατὸν, κεφαλὰς δὲ ἀνὰ πεντήκοντα ἔχοντες. Μετὰ τούτους δὲ αὐτῷ τεκνοῖ Γῆ Κύκλωπας Ἄργην, Στερόπην, Βρόντην, ὧν ἕκαστος εἶχεν ἕνα ὀφθαλμὸν ἐπὶ τοῦ μετώπου. ἀλλὰ τούτους μὲν Οὐρανὸς δήσας εἰς Τάρταρον ἔῤῥιψε [2]). τόπος δὲ οὗτος ἐρεβώδης ἐστὶν ἐν ᾅδου, τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἔχων διάστημα, ὅσον ἀπ' οὐρανοῦ γῆ.

Τεκνοῖ δὲ αὖθις ἐκ Γῆς παῖδας μὲν τοὺς Τιτᾶνας

---

1) Apollodor. I, 1.

2) Hes. Th. 157 ist der Ausdruck gebraucht: *ἀποκρύπτασκε γαίης ἐν κευθμῶνι*. Dagegen heisst es v. 622 von den Hekatonren: *εἵατ' ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης*, und v. 669 von denselben: *οὕς τε Ζεὺς Ἐρέβεσφιν ὑπὸ χθονὸς ἧκε φόωσδε*. Trotzdem macht Preller a. a. O. S. 182 mir den Einwurf, dass die Hekatoncheiren nicht in der Unterwelt, vielmehr *ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης* sich befänden. Ist das ein Beispiel von der Genauigkeit in der Interpretation, die er fordert?

προσαγορευθέντας Ὠκεανὸν, Κοῖον, Ὑπερίονα, Ἰαπετὸν καὶ νεώτατον ἁπάντων Κρόνον· θυγατέρας δὲ τὰς κληθείσας Τιτανίδας, Τηθὺν, Ῥέαν, Θέμιν, Μνημοσύνην, Φοίβην, Διώνην [1], *Θείαν.*

Ἀγανακτοῦσα δὲ Γῆ ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν εἰς Τάρταρον ῥιφθέντων παίδων πείθει τοὺς Τιτᾶνας ἐπιθέσθαι τῷ πατρὶ καὶ δίδωσιν ἀδαμαντίνην ἅρπην [2] *Κρόνῳ. οἱ δὲ, Ὠκεανοῦ χωρὶς* [3], *ἐπιτίθενται· καὶ Κρόνος ἀποτέμνων τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς εἰς τὴν θάλασσαν ἀφίησιν. ἐκ δὲ τῶν σταλαγμῶν τοῦ ῥέοντος αἵματος Ἐρινύες ἐγένοντο, Ἀληκτὼ, Τισιφόνη, Μέγαιρα* [4]. *τῆς δὲ ἀρχῆς ἐκβαλόντες τούς τε καταταρταρωθέντας ἀνήγαγον ἀδελφοὺς καὶ τὴν ἀρχὴν Κρόνῳ παρέδωκαν.*

Ὁ δὲ τούτους μὲν τῷ Ταρτάρῳ πάλιν δήσας καθεῖρξε [5]. *τὴν δὲ ἀδελφὴν Ῥέαν γήμας, ἐπειδὴ Γῆ τε καὶ Οὐρανὸς ἐθεοπιῴδουν αὐτῷ, λέγοντες ὑπὸ παιδὸς ἰδίου τὴν ἀρχὴν ἀφαιρεθήσεσθαι, κατέπινε τὰ γεννώμενα καὶ πρώτην μὲν γεννηθεῖσαν Ἑστίαν κατέπιεν· εἶτα Δήμητραν καὶ Ἥραν· μεθ' ἃς Πλούτωνα καὶ Ποσειδῶνα. Ὀργισθεῖσα δὲ ἐπὶ τούτοις Ῥέα παραγίνεται μὲν εἰς Κρήτην, ὁπηνίκα*

---

[1] Dione fehlt bei Hesiod.

[2] Theog. 162: *μέγα δρέπανον*, 179: *ἅρπη μακρή.*

[3] Okeanos ist bei Hesiod nicht ausgeschlossen. Es soll wohl durch diese Absonderung von den Titanen das freundliche Verhältnis motivirt werden, in welchem Okeanos und Thetys nach Hom. Il. XIV, 200 ff., 301 ff. während des Titanenkampfes zu der Göttin Hera stehen.

[4] Aus den auf die Erde fallenden Blutstropfen entstehen bei Hesiod ausser den Erinyen noch die Giganten und die Melischen Nymphen; aus dem Schaume, der sich im Meere um die Genitalien des Uranos bildet, Aphrodite.

[5] Weder die Befreiung noch die Wiedereinkerkerung der Hekatoncheiren und Kyklopen findet sich bei Hesiod, obgleich der Zusammenhang Beides voraussetzen lässt.

τὸν Δία ἐγκυμονοῦσα ἐτύγχανε· γεννᾷ δὲ ἐν ἄντρῳ τῆς Δίκτης [1]) Δία καὶ τοῦτον μὲν δίδωσι τρέφεσθαι Κούρησί τε καὶ ταῖς Μελισσέως παισὶ Νύμφαις, Ἀδραστείᾳ τε καὶ Ἴδῃ. Αὗται μὲν οὖν τὸν παῖδα ἔτρεφον τῷ τῆς Ἀμαλθείας γάλακτι· οἱ δὲ Κούρητες ἔνοπλοι ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον, ἵνα μὴ τῆς τοῦ παιδὸς φωνῆς ὁ Κρόνος ἀκούσῃ [2]). Ῥέα δὲ λίθον σπαργανώσασα δέδωκε Κρόνῳ καταπιεῖν ὡς τὸν γεγενημένον παῖδα.

Ἐπειδὴ δὲ Ζεὺς ἐγενήθη τέλειος, λαμβάνει Μῆτιν, τὴν Ὠκεανοῦ, σύνεργον [3])· ἣ δίδωσι Κρόνῳ καταπιεῖν φάρμακον ὑφ' οὗ ἐκεῖνος ἀναγκασθεὶς πρῶτον μὲν ἐξεμεῖ τὸν λίθον, ἔπειτα τοὺς παῖδας [4]), οὓς κατέπιε· μεθ' ὧν Ζεὺς τὸν πρὸς Κρόνον καὶ Τιτᾶνας ἐξήνεγκε πόλεμον. μαχομένων δὲ αὐτῶν ἐνιαυτοὺς δέκα ἡ Γῆ τῷ Διῒ ἔχρησε τὴν νίκην, τοὺς καταταρταρωθέντας ἂν ἔχῃ συμμάχους· ὁ δὲ τὴν φρουροῦσαν αὐτῶν τὰ δεσμὰ Κάμπην [5]) ἀποκτείνας ἔλυσε. καὶ Κύκλωπες τότε Διῒ μὲν διδόασι βροντὴν καὶ ἀστραπὴν καὶ κεραυνόν, Πλούτωνι δὲ κυνέην, Ποσειδῶνι δὲ τρίαιναν [6]). Οἱ δὲ τούτοις ὁπλισθέντες κρατοῦσι

---

[1]) Th. 477 schicken Uranos und Gaia die Rhea nach Lyktos in Kreta, wo sie gebiert und den Sohn in einer Höhle ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης, auf dem Berge Aigaion verbirgt.

[2]) Hesiod weiss weder von den Nymphen, den Pflegerinnen des Zeus, noch von den Kureten etwas.

[3]) Th. 494 ff. ist Gaia die Helferin des Zeus.

[4]) Die Geschwister des Zeus werden bei dieser Gelegenheit von Hesiod gar nicht erwähnt; auch bei dem Kampfe werden sie nicht ausdrücklich namhaft gemacht.

[5]) Dies Ungeheuer ist dem Hesiod unbekannt.

[6]) Nach Th. 501 geben die befreiten Uraniden, unter denen aber doch nur die Kyklopen verstanden sein können, dem Zeus den Blitz. Von der Rüstung der beiden andern Götter ist keine Rede.

Τιτάνων, καὶ καθείρξαντες αὐτοὺς ἐν τῷ Ταρτάρῳ τοὺς Ἑκατόγχειρας καθίστασαν φύλακας [1]) · *αὐτοὶ δὲ διακληροῦνται περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ λαγχάνει Ζεὺς μὲν τὴν ἐν οὐρανῷ δυναστείαν, Ποσειδῶν δὲ τὴν ἐν θαλάσσῃ, Πλούτων δὲ τὴν ἐν ᾅδῃ.*

Von dem, was die Apollodorische Erzählung Eigenthümliches hat, ist von besonderm Interesse die Erwähnung der Kureten als Wächter des Zeuskindes und der Dione unter den Titanen. Ersteres wird sich unten als Hindeutung auf einen in Kreta bestehenden Cultusgebrauch, also als ein prototypisches Element ausweisen, und da wir nun aus diesem einen Umstande erkennen, dass Apollodor's Bericht sich enger an die Kretische Localüberlieferung anschliesst, als der Hesiodische, so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass aus dieser auch die altachäische Göttin Dione entnommen ist, welche hier noch lebendig sein mochte, ohne doch vor dem allgemeingültigen Glauben, welcher Hera als die rechtmässige Gemahlin des Zeus anerkannte, ihre alte Stellung neben diesem Gotte behaupten zu können. Die übrigen Abweichungen sind für den Kern des Mythus von keinem Gewicht.

Die bisherigen Deutungen nur einigermassen eingehend zu besprechen, würde viel Raum in Anspruch nehmen. Sie bedürfen auch genau genommen keiner Widerlegung im Einzelnen, da sie alle mehr oder weniger den theogonischen Zusammenhang der Erzählung vor Augen haben und nicht darüber aus sind, aus dieser den mythischen Kern auszusondern, der allein bei der Erklärung zum Grunde gelegt werden darf (oben S. 18). Ohnehin habe ich wenigstens die Ansichten

---

1) Nach Th. 654 ff. sind die Hekatoncheiren zuvor die Hauptbelfer im Kampfe.



Schömann's und Welcker's bereits an einem andern Orte berührt und mit einigen Gründen bestritten [1]). Die Deutung, die ich selbst früher versucht habe [2]), ist zu summarisch und in manchen Einzelheiten unrichtig.

Dass in der mitgetheilten Erzählung religiöse Ideen des Zeuscultus enthalten sind, wird von keiner Seite her in Abrede gestellt werden können, und wir hoffen auch auf Zustimmung rechnen zu dürfen, wenn wir mit der durch unsere bisherigen Untersuchungen wohl hinlänglich begründeten Voraussetzung, den religiösen Stammesmythus der Achäer in derselben wiederzufinden, zur kritischen Sichtung der Ueberlieferung schreiten.

Wir gehen aus von der im ersten Theile erwiesenen Thatsache, dass Poseidon und Hades, Demeter und Hera — Hestia kommt als eine Göttin spätern Ursprungs [3]) hier gar nicht in Betracht — Gottheiten verschiedener Stämme sind, welche sich dem Achäischen Stammesgotte in Folge historischer Verhältnisse allmählich in der Weise angeschlossen hatten, dass dieser dabei den obersten Rang behauptete. Nun war aber in der Achäischen Mythologie Kronos als Vater des Zeus gegeben, wie die ständigen Epitheta *Κρονίδης*, *Κρονίων*, die ausschliesslich diesem Gotte zukommen und ohne Frage für älter als die Homerische Poesie gelten müssen, hinlänglich beweisen. Ebenfalls lässt sich aus den Berichten, wie sie vorliegen, deutlich erkennen, dass die Feindschaft und der Kampf zwischen den olympischen Gottheiten und den Titanen Niemanden näher angehen, als Zeus und Kronos selbst. Denn bei Homer

---

1) Philol. XII, 3 S. 556 ff. XIV, 1 S. 115 ff.
2) Ares S. 123 ff.
3) Philol. XIV, 1 S. 143.

heisst es ausdrücklich: *Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς γαίης νέρθε καθεῖσε* [1]), und auch in Hesiod's Theogonie werden, wie oben bereits bemerklich gemacht ist, bei dem Kampfe die übrigen olympischen Götter nur im Allgemeinen erwähnt, aber nicht ausdrücklich namhaft gemacht. Eben so ist Kronos nicht nur in der oben angeführten Stelle Homer's alleiniger Gegner des Zeus, sondern auch sonst das Haupt der Titanen, die nur seine Umgebung bilden, ohne besonders namhaft gemacht zu werden [2]). Dazu kommt, dass, wie auch von Andern anerkannt wird [3]), die einzelnen Titanen nur beliebige, äusserlich herangezogene Potenzen, keine eigentlichen Gottheiten sind, mit Ausnahme der Rhea, von welcher gleich weiter die Rede sein wird. Daraus ergibt sich, dass auch Kronos ursprünglich allein dem Zeus gegenüber stand und erst dann, als Zeus auf dem vorhin angedeuteten Wege Kampfgenossen an seinen angeblichen Geschwistern erhalten hatte, die übrigen titanischen Wesen dem Kronos zugesellt wurden, um gewissermassen das Gleichgewicht wieder herzustellen. Was aber die Göttin Rhea anbetrifft, so herrscht ziemlich allgemeine Uebereinstimmung unter den Mythologen darüber, dass sie die Phrygische Göttin Kybele sei. Unter den Gründen, die sich dafür anführen lassen, ist für mich von besonderm Gewicht, dass sie sich auf dem Griechischen Festlande nirgend localisiren, noch auf einen bestimmten Hellenischen Stamm zurückführen lässt [4]). Sie ist dem Kronos erst auf Kreta als Ge-

---

1) Hom. Il. XIV, 203 f.

2) *Οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες.* Il. XIV, 274. XV, 225; nur VIII, 429 wird Iapetos neben Kronos genannt.

3) Welcker Gr. Götterl. I. S. 272.

4) Die Tradition der Arkader, dass Rhea den Zeus auf dem

mahlin zugesellt, wo, wie wir nachher sehen werden, auch sonst Phrygische Elemente in den Mythus und den Cultus eingedrungen sind.

So bleiben uns von allen Personen, welche in dem Mythus handelnd auftreten, — die Personen, von denen bloss die Abstammung angegeben wird, so wie einige Nebenfiguren scheiden sich von selbst aus — ausser Zeus und Kronos noch Uranos und Gaia, die Kyklopen und die Hekatoncheiren. Uranos und Gaia sind kosmogonische Potenzen, die wahrscheinlich erst im Zusammenhange der theogonischen Dichtung dem Kronos zu Eltern gegeben sind; sollten sie aber auch bereits im Achäischen Stammesmythus eine Stellung eingenommen haben, so standen sie doch auch dort in keinem tiefern Zusammenhange mit der religiösen Idee desselben. Von den Kyklopen habe ich an einem andern Orte [1]) gezeigt, dass sie bei Hesiod nur als Stellvertreter des Hephaistos eintreten, da Zeus des Blitzes für den Kampf bedarf, Hephaistos aber, der ihn hätte schmieden müssen, noch nicht geboren war. Dagegen die Hekatoncheiren dem Mythus zu lassen, wird sich aus der Deutung rechtfertigen.

Hiernach ergibt sich, wenn wir auf die Auctorität Hesiod's hin vorläufig auch noch die Kureten aus dem Spiele lassen, dass der ursprüngliche Mythus ungefähr folgendermassen gelautet haben muss:

Dem Kronos wird geweissagt, dass sein Sohn ihn dereinst der Herrschaft berauben werde. Er beschliesst

---

Lykäischen Berge geboren habe (Callimach. h. in Jov. 14), beruht auf einer Uebertragung des Kretischen Mythus, was sich auch daraus ergibt, dass die Stätte Κρητέα genannt wurde. Paus. VIII, 38, 2; vgl. Welcker Götterl. II. S. 234 ff.

[1]) Philol. XIV, 1 S. 115.

dies dadurch zu verhindern, dass er denselben gleich nach seiner Geburt verschlingt. Allein man täuscht ihn, indem man ihm statt des Kindes einen in Windeln eingehüllten Stein reicht, den er, ohne den Betrug zu ahnen, verschluckt. Das Kind kommt in einer Höhle (auf Kreta) zur Welt und wird dort im Verborgenen erzogen. Als der junge Gott zu einem kräftigen Jünglinge herangewachsen ist, rüstet er sich zum Kampfe mit seinem Vater. Er zwingt ihn zunächst den verschluckten Stein wieder von sich zu geben und überwältigt ihn dann nach einem harten Kampfe mit Hülfe der Hekatoncheiren. Der besiegte Gott wird gefesselt und in deu Tartaros gestossen, wo ihn die Hekatoncheiren bewachen. Zeus ist aber seit der Zeit im Besitz der väterlichen Herrschaft.

Auch so bietet der Mythus Eigenthümlichkeiten genug, und es bedarf eines schrittweisen Vorgehens, um ihn richtig zu deuten und seine ursprüngliche Identität mit den bisher behandelten Zeusmythen nachzuweisen.

Wir haben zunächst das Wesen des Kronos festzustellen. Er ist ein Unterweltsgott. Das bezeugt die urkundliche Ueberlieferung direct. Denn wenn die Titanen überhaupt bei Homer *οἱ ἔνερθε* oder *ἐνέρτεροι θεοί*, bei Hesiod *χθόνιοι* genannt werden [1]), so muss, was von diesen ausgesagt wird, doch wohl vor allen Dingen von Kronos, dem angeblichen Haupte der Titanen, der aber in Wirklichkeit der einzige Titan ist, gelten. Dieser Beweis würde eigentlich schon vollkommen genügen. Doch gibt der Mythus handgreifliche Bestätigungen. Der Gott sitzt gefesselt im Tartaros, der nach Apollodor nichts weiter als ein *τόπος ἐρεβώδης ἐν ᾅδου*, also eine unterweltliche Localität ist. Weiter unten werden

1) S. Ares S. 41.

wir es wahrscheinlich machen, dass *Τάρταρος* der besondere Name für die Unterwelt in der Zeusreligion gewesen ist; hier genügt es zu wissen, dass dieser Raum unter den Begriff der Unterwelt fällt [1]). Ein in der Unterwelt gefesselt sitzender Gott ist aber eben der Beherrscher dieser Unterwelt selbst; das habe ich früher an Ares und dem Hadesheroen Melampus gezeigt. Diese Fesselung und Gefangenhaltung muss aber, da sie in der unterweltlichen Natur des Gottes begründet ist, nach mythischer Anschauung von Wesen ausgeübt werden, die selbst wieder unterweltliche sind; diese Function haben bei Ares die erdgeborenen Aloiden, Söhne des Aloeus d. h. der Erde, bei Melampus der Wächter, Phylakos. Die gleiche Stellung nehmen dem Kronos gegenüber die Hekatoncheiren ein. Deren unterweltlicher Character zeigt sich, abgesehen von der Thätigkeit, welche sie ausüben, in ihrer Abstammung von Gaia, ihrem stetigen Aufenthalt in der Unterwelt [2]), der nur auf kurze Zeit unterbrochen wird, ihrer Gestalt, die ganz Ausdruck der höchsten Kraft ist, und ihren Namen. Denn *Βριάρεως*, von dem Adjectiv *βριαρός*, ist der Starke, *Κόττος* (= *Κοτ-jος*, *Κότιος*), von *κότος*, der Zornige [3]), der Name *Γύης* ist in Schreibung und Ableitung zweifelhaft [4]).

---

1) Später sind Tartaros und Hades Synonyma, schon bei Hes. Sc. Herc. 255 und häufig bei Lateinischen Dichtern.

2) S. oben S. 124 Anm. 2.

3) Wie sich darin ein Characterzug unterweltlichen Wesens ausspricht, habe ich oben S. 52 gezeigt; vgl. auch Ares S. 38.

4) Ist *Γύης* die richtige Schreibung des Namens, so möchte dieser von *γύα*, *γύης*, Ackerland, abzuleiten sein, wie Aloeus von *ἀλωή*, und gleich Letzterm den Begriff *χθόνιος* ausdrücken sollen. Die Analogie und der Zussmmenhang des Mythus empfehlen diese Etymologie so sehr, dass die für die Lesart *Γύης* sprechenden Gründe dadurch vielleicht das Uebergewicht erhalten.

Auch sonst noch werden dem Kronos Attribute verliehen, welche auf seine unterweltliche Natur deuten. Hesiod gibt ihm die Epitheta μέγας und ἀγκυλομήτης [1]; Riesengestalt und Schlauheit sind aber Eigenschaften chthonischer Wesen; eben so das Alter, das ihm wenigstens die plastische Darstellung zuschreibt [2].

Wer alle die hervorgehobenen Momente des Hesiodischen Mythus mit Rücksicht auf die in der obigen Abhandlung über den Begriff des Chthonischen gegebenen Gesichtspuncte zum Verständnis sich bringt, wird einsehen, dass Kronos darin als Unterweltsgott im ethischen Sinne d. h. als Herrscher im Todtenreich sich darstellt. Als solcher müsste er nun eigentlich von jeher in der Unterwelt geweilt haben und nicht erst von Zeus hinabgestossen sein; allein dieser Widerspruch wird sich bald aufklären. Hier lenken wir die Aufmerksamkeit zunächst auf eine Ueberlieferung, die sich unabhängig von unserm Mythus über Kronos erhalten hat und, richtig aufgefasst, in überraschender Weise bestätigt, was wir so eben über diesen gelernt haben.

Kronos herrscht über die Inseln der Seligen. Diese galten als der Aufenthaltsort besonders Bevorzugter; nach Hesiod wohnte dort das göttliche Geschlecht jener Helden, von denen ein Theil um Theben und Troja kämpfend den Tod fand [3]; Pindar nennt namentlich Peleus, Kadmos und Achilleus und verheisst dasselbe Loos allen denen, welche in einem dreifachen Leben sich aller Ungerechtigkeit enthalten haben [4]. Da wir

[1] Hes. Theog. 167. 459. 473. 495.

[2] Dargestellt wurde er als alter Mann mit grauen Haaren. Lauer Syst. S. 171.

[3] Hes. Opp. 160 ff.

[4] Pind. Ol. II, 75 ff. Boeckh. expl. p. 181.

nun die Insel als einen symbolischen Ausdruck für die Unterwelt überhaupt kennen gelernt haben (oben S. 49), und ohnehin in unserm Falle der Zusatz, dass jene Inseln ἐν πείρασι γαίης und δίχ' ἀνθρώπων gelegen seien, keinen Zweifel über diese Bedeutung lässt [1]), so haben wir hier offenbar die Vorstellung einer besondern, dem Hades ganz fremden Unterwelt. Man könnte nun meinen, dass das allmählich sich regende moralische Bedürfnis, die Tugendhaften zum Lohne für ihre Tugend von dem grauenhaften Loose der Hadesbewohner ausgenommen zu denken, diese Vorstellung geschaffen habe. Allein dagegen spricht Mehreres. Einmal würde diese Annahme zu der zweiten nöthigen, dass diese Vorstellung erst nach Homer entstanden sei, denn dieser weist, mit Ausnahme einer gleich zu besprechenden Stelle, allen Todten ohne Unterschied den Aufenthalt im Hades an. Wäre dies aber der Fall, so wäre es doch mindestens sehr bedenklich, dass in einer Zeit, welche schon sehr ausgebildete Vorstellungen von der Unterwelt hatte, und die das Verständnis des Symbolischen nachweislich nicht mehr besass, für eine neue Vorstellung ein alterthümlich symbolischer Ausdruck gewählt sein sollte, zumal da sich das leichte Auskunftsmittel bot, einen besondern Raum im Hades für die Seligen zu reserviren, was Spätere, namentlich Plato und Virgil, die unzweifelhaft auf dem Boden sittlicher Anschauung stehen, auch wirklich thun. Sodann bliebe es dabei auch gänzlich unerklärt, warum Kronos, der von Zeus in den grausen Tartaros gestos-

1) Hes. l. l. 167. Ueber die Ausdrücke πείρατα γαίης u. s. w. vgl. oben S. 43. 51. Bekannt ist, dass man die Inseln der Seligen später zu localisiren suchte, was wir mit Beziehung auf das oben S. 119 Gesagte hervorheben.

sene, nun auf einmal aus seinem Gefängnis befreit sein und als Herrscher des von der Phantasie so reizend ausgestatteten Wohnsitzes der Seligen dastehen sollte. Diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir in der Vorstellung der von Kronos beherrschten und zunächst nur den Heroen [1]) zum Aufenthalt dienenden Inseln den verkümmerten und in den Hintergrund gedrängten, aber der gemeingültigen Ansicht sowohl über die Unterwelt als über die Bedeutung des Kronos im theogonischen System zum Trotz erhaltenen Rest einer Kronos-Unterwelt sehen, die zu der Zeit, als die Achäische Macht und mit ihr die Zeusreligion in ihrer Blüte stand, für den künftigen Aufenthalt aller ἥρωες im Homerischen Sinn d. h. aller freien Männer des Achäischen Stammes galt. So kommen auch im Nordischen Glauben die im Kampfe gefallenen Edeln und alle gestorbenen Fürsten zu Odhin, und Thôr nimmt die Knechte nach ihrem Tode zu sich, während daneben noch die Göttin Hel die Herrschaft über das Todtenreich übt — Vorstellungen, die auch dort auf eine Hervorbildung des Nordischen Göttersystems aus den Culten einzelner Stämme hinweisen [2]). Eine interessante Bestätigung unserer Ansicht finden wir in einer Stelle der Odyssee [3]); dort weissagt Proteus dem Menelaos, dass er nicht in Argos sterben, sondern dass ihn die Unsterblichen in das Elysische Gefild senden würden. Dieses Elysische

---

[1]) Dass auch die Gerechten Hoffnung haben dahin zu gelangen, darf doch nur als eine Ansicht Pindar's gelten, die vielleicht aus Pythagoräischer Lehre stammte; dem Volksglauben gehört nur an, dass die oben bezeichneten Heroen dort wohnten.

[2]) W. Müller Gesch. u. Syst. d. altdeutsch. Rel. S. 200. 247. 386.

[3]) Hom. Od. IV, 561 ff.

Gefild wird nun fast wörtlich eben so beschrieben, wie die Inseln der Seligen von Pindar, so dass offenbar beiden wesentlich dieselbe Vorstellung vorschwebt [1]). Menelaos soll aber dorthin gelangen, weil er Schwiegersohn des Zeus ist. Verallgemeinern wir dies, so heisst es: in das Elysium kommen die dem Zeus verwandten Heroen, was im Sinne einer ältern Zeit verstanden bedeutet, dass die Fürsten des Achäischen Stammes, die ja ihren Ursprung sämmtlich von Zeus herleiten, diesen Vorzug geniessen. Gegen einen nahe liegenden Einwand haben wir uns noch zu vertheidigen. Wir haben es vorhin als einen Grund gegen die Annahme eines spätern, aus moralischen Bedürfnissen hervorgegangenen Ursprungs der Vorstellung von den Inseln der Seligen geltend gemacht, dass sich dann nicht begreifen liesse, wie der im Tartaros gefesselte Kronos zu der Herrschaft über diesen reizenden Aufenthalt komme. Derselbe Grund könnte gegen unsere Ansicht zu sprechen scheinen. Allein dem ist doch nicht so; denn es lässt sich doch einsehen, dass beide Vorstellungen aus einer Wurzel hervorspriessen konnten, und dass, was dort eine Willkür wäre, hier aus psychologischen Motiven sich herleiten lässt. Die Unterwelt im Allgemeinen ist und bleibt ein Ort des Grauens, und darum muss selbst der Herrscher derselben durch Fesseln in derselben zurückgehalten werden; für die Helden eines kriegerischen Stammes, die den Tod nicht

---

1) Kadmos, der nach Pindar auf den Inseln der Seligen weilt, soll nach Andern in das Elysium aufgenommen sein, Apollod. III, 5, 4. Schol. Pind. Pyth. III, 153. Der Kretische Rhadamanthys ist sowohl bei Pindar als bei Homer ein Bewohner jenes Aufenthalts der Seligen, woraus sich schliessen lässt, dass beide aus Kretischer Tradition schöpften, aus der ja auch der ganze Mythus von Kronos stammt.

scheuen, gestaltet sie sich aber, wie wiederum die Nordische Valhöll zeigt [1]), zu einer Stätte der Freude und der Lust. Beide Vorstellungen halten sich in der Brust des Menschen neben einander trotz ihres Widerspruchs, und so ist es denn auch nicht zu verwundern, dass derselbe Widerspruch auf den die Unterwelt beherrschenden Gott übertragen ist.

Wir haben einigen Fleiss darauf verwandt, den Kronos als wirklichen Herrscher im Todtenreich nachzuweisen, weil diese von uns so genannte ethische Seite des chthonischen Begriffs in den stammverwandten Mythen nur in dunkeln Spuren hervortritt. Dass er aber auch ein chthonischer Gott im physischen Sinne ist, lässt sich nicht minder deutlich erkennen. Man kann dafür schon anführen seinen Character als Erndtegott, den man ihm doch wohl nicht absprechen kann, wie auch die Sichel (*ἅρπη*, *δρέπανον*) in seiner Hand wohl ursprünglich nichts weiter als die Erndtesichel gewesen zu sein scheint [2]). Denn um die Zeit der Erndte *τιμᾶν τοὺς χθονίους ὡραῖόν ἐστιν* [3]), und das in Athen am 12. Hekatombaion gefeierte Fest der Kronia, wovon der Monat selbst ursprünglich Kronion geheissen haben soll, scheint den Character eines Erndtedankfestes gehabt zu haben [4]). Auch sein Name ist wohl der physischen Seite seines Wesens entlehnt. Derselbe, von *κείρω*, Wurzel *ΚΑΡ*, mit Metathesis und Ablaut (Suffix *νο* wie in *τερπ-νο-ς*) herzuleiten, ist = *ὁ κείρων*, was entweder mit Rücksicht auf den Monatsnamen *Καρνεῖος* geradezu auf den Erndtegott sich beziehen lässt

1) W. Müller a. a. O. S. 393.
2) Heffter Allg. Schulzeit. 1833. S. 229 f.
3) Plut. Quaest. Rom. 34.
4) Herm. G. A. § 54, 7. 8. Lauer Syst. S. 166.

oder auf seine mythische That des Verzehrens, Verschlingens [1]). Durch diese aber manifestirt er sich gerade als den im θέρος vernichtend wirkenden Gott, wie wir jetzt des Weitern darthun wollen.

Wir berufen uns hierfür auf die unverkennbare Uebereinstimmung mit dem Lykäischen Mythus. Der Lykäische Gott verzehrt seinen Sohn, einen zarten Knaben; Kronos will seinen eben geborenen Sohn verschlingen und thut es, so viel an ihm liegt, wirklich. Die ausgesprochene Absicht es zu thun, wäre schon genügend, da die Handlungen religiöser Wesen ja nur zu ihrer Characteristik dienen sollen, keine wirklichen Facta sind; allein der in Windeln eingewickelte Stein, den er verschlingt, ist ja in seinen Augen wirklich der junge Zeus. Doch muss erklärt werden, warum der Mythus diese eigenthümliche Wendung nimmt. Man könnte meinen, dass der theogonische Zusammenhang, in welchen unser Mythus verarbeitet ist, dieselbe herbeigeführt habe, da der Gott, der die Weltberrschaft zu üben bestimmt war, nicht vernichtet werden durfte. Allein es lässt sich zeigen, dass schon der ursprüngliche Mythus diesen Zug gekannt hat, wozu es aber eines weitern Ausholens bedarf.

Es kann dem Nachdenken nicht entgehen, dass die frühern Mythen das Wesen des Achäischen Gottes nur fragmentarisch darstellen. Denn abgesehen von der ungenügenden Weise, in welcher dort die ethische Seite des chthonischen Gottes hervortritt, ist auch in der physischen Auffassung ein Mangel bemerkbar. Es kann

---

1) Vgl. Philol. XII, 3 S. 555, wo diese Etymologie weiter ausgeführt ist. Dass die letztere Beziehung des Namens die richtigere ist, wird wahrscheinlich durch die Vergleichung des Epithetons Laphystios, welches Zeus zu Alos führte.

doch in dieser Beziehung dem religiösen Bewusstsein unmöglich genügt haben, bloss die vernichtende Gewalt des θέρος ins Auge zu fassen, von der segensreichen Wirksamkeit in der fruchtbaren Jahrszeit aber gänzlich abzusehen. Nun ist freilich die die letztere repräsentirende Phase des Gottes in dem Lykäischen, wie in dem Aktäonischen Mythus erkennbar, aber nur in ihrem passiven Verhalten der chthonischen Gewalt gegenüber gezeichnet, und letztere allein scheint der Beachtung im Mythus und der Verehrung im Cultus werth gehalten zu sein. Können wir nun eine solche Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit in der Auffassung einem nach Ausweis seiner Thaten und seiner Stellung in der Geschichte unzweifelhaft hochbegabten Stamme nicht zutrauen, so werden wir uns ohne Weiteres zu der Vermuthung berechtigt halten, dass, wie der Eintritt des θέρος, so auch der Beginn der fruchtbaren Jahrszeit denselben zu religiöser Stimmung angeregt haben müsse, kurz, dass der Eintritt des Frühlings von ihm eben sowohl festlich begangen sei, und der religiöse Glaube in diesem Acte des Naturlebens den verehrten Gott eben so gut wirksam gedacht habe, wie dort. Es fehlt also ein Stück Mythus, welches besagt, dass der Gott, nachdem er während der unfruchtbaren Jahrszeit, im θέρος und χειμών, in der Unterwelt gehaust hat, aus derselben wieder hervorkommt, seine chthonische Gestalt ablegt und wieder als der olympische Segensgott dasteht. Dieses Stück ist uns aber nicht gänzlich verloren gegangen; es hat sich erhalten in dem Mythus von Kronos und zwar in einer eigenthümlichen und nicht leicht zu entwirrenden Verschlingung mit dem andern.

Die beiden für die symbolische Darstellung des physischen Hergangs nothwendigen Acte sind nämlich:

1) Kronos verschlingt seinen Sohn Zeus; 2) Zeus überwindet wiederum den Kronos. Wären nun beide Acte in getrennten und vollkommen selbständigen Mythen ausgeprägt, wie das nach Analogie anderer Fälle wohl hätte geschehen können [1]), so würde der in ihnen ruhende Widerspruch nicht zu Tage kommen. Sobald aber beide combinirt werden sollten, machte sich auch der mythischen Auffassung, die zwar vor dem Wunderbaren keine Scheu hat, aber dennoch nicht alle Verstandesthätigkeit ausschliesst und allzu handgreifliche Widersprüche zu umgehen weiss, die Nothwendigkeit fühlbar, die Vernichtung des Zeusknaben auf irgend eine Weise zu beseitigen, ohne doch den Sinn und Zusammenhang des ersten Actes zu zerstören. Nach unsern bisherigen Erfahrungen könnten wir erwarten, dass zu diesem Zwecke eine dritte Persönlichkeit aufgestellt würde, die zu leiden hätte, was eigentlich der Zeusknabe erleiden muss, ein formales Subject, dessen Bedeutung als Stellvertreter des Zeus durch seinen Namen oder sonst irgendwie anzudeuten gewesen wäre. Allein ein anderes Mittel wird angewendet, das einfach und seinem Zwecke vollkommen entsprechend ist: durch eine Täuschung wird der Zeusknabe der drohenden Vernichtung entzogen und vor seinem Vater verborgen gehalten, bis die Zeit seines Handelns gekommen ist. Die Art, wie dies ausgeführt ist, zeugt aber wieder von einem feinen Verständnis. Denn der Stein, den Kronos verschlingt, ist dennoch wirklich Zeus, nicht etwa bloss in der Meinung des Kronos, sondern in der symbolischen Anschauung der ältern Zeit selbst. In der Nähe der Lakonischen Stadt Gytheion fand sich ein unbehauener Stein, welchen man *Ζεὺς Καππώτας* nannte [2]);

1) Vgl. I. S. 185 ff.

2) Paus. III, 22, 1.

in Latium gab es einen Jupiter Lapis in Gestalt eines Kieselsteins [1]). Beides beruht sicher auf uralter Anschauung, und wir dürfen daraus schliessen, dass der Gott vor Alters unter dem Symbol eines Steins verehrt worden sei, ob nur aus dem Bedürfnisse ein sichtbares Object für den Cult zu haben oder wegen irgend einer für uns nicht fasslichen besondern Beziehung zu dem Wesen des Gottes [2]), lassen wir dahin gestellt sein. Der Stein, den Kronos verschlingt, ist also der Gott Zeus selbst in symbolischer Gestalt und nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, ein Bätyl, das auf Kreta durch orientalischen Einfluss in den Mythus gekommen wäre [3]). Ferner hat der

---

1) Serv. Virg. Aen. VIII, 641 u. mehr bei Schwegler Röm. Gesch. 1. S. 680.

2) Im Skr. heisst açman Himmel und Stein, Ζεύς = Skr. Dyaus ist ursprünglich der Himmel. Das könnte für einen tiefern Zusammenhang zu sprechen scheinen. Doch findet sich auch bei andern Gottheiten, dass der Cult sich an ganz unbearbeitete oder irgendwie geformte Steine anschloss. Schömann Gr. Alterth. II. S. 159 f.

3) Hoeck Kreta I. S. 167. Preller Gr. Myth. 1. S. 42 meint sogar, der ganze Mythus, dass Kronos seine eigenen Kinder und statt des Zeus einen Stein verschlungen habe, sei Phönikischen Ursprungs. Es musste eben doch etwas darüber gesagt werden; da half denn in Ermangelung von etwas Anderm der dunkle Orient leicht aus. Welcker Gr. Götterl. II. S. 218 ff. ist überzeugt, dass „der Kretische Zeus von dem Griechischen Zeus ursprünglich ganz verschieden, ein Gott der Eteokreter Minoischer Zeit gewesen sei, der nur diesen Namen vermuthlich durch Griechen erhalten habe.“ Diese Ansicht ist nur die nothwendige Consequenz der „fixen Idee“ vom supranaturalen Zeus Kronion, welche allen Gründen nichts weiter entgegenzustellen weiss als eine emphatische Wiederholung des Satzes: „Nur von Zeus Kronion und Naturgöttern ist in der Griechischen Mythologie auszugehen.“ II. S. 230. Die gänzliche Verkennung des

Mythus auch nicht vergessen, dass von dem Augenblicke der Verschlingung an die oberweltliche Phase des Gottes als solche gar nicht existirt, und wenn er aus Rücksicht auf den demnächst bevorstehenden zweiten Act dennoch dieselbe nicht ganz zu Grunde gehen lassen darf, sondern ihr, wieder mit einer Art Prolepsis (vgl. oben S. 117), das Dasein fristet, so unterlässt er es doch nicht anzudeuten, dass sie einstweilen von der Oberwelt verschwunden ist. Darum weilt der Zeusknabe, bis er herangewachsen ist, in der Höhle, die auch hier trotz ihrer Localisirung als Symbol der Unterwelt betrachtet werden muss, also eben da, wo der Sitz des im Grunde doch mit ihm identischen Vaters ist. Dem Kampfe mit Kronos muss die Aufhebung der im θέρος stattgefundenen Vernichtung der oberweltlichen Phase vorausgehen, darum wird er vor allem gezwungen, den Stein, das alter ego des jungen Gottes, wieder von sich zu geben. Der Kampf selbst sollte dem physischen Sinne des Mythus gemäss eigentlich mit der Vernichtung des Kronos endigen; doch hier tritt die ethische Bedeutung dieses Wesens hindernd dazwischen, die nicht gestattet, dass der Herrscher im Todtenreich aufhört zu existiren. So werden denn die Prädicate, die ihn als solchen kennzeichnen, die Fesselung und die Gefangenhaltung im Tartaros und die Bewachung durch die Hekatoncheiren, als Strafe für sein Vergehen und als Mittel seine schädliche Wirksamkeit zu hemmen aufgefasst und an das Ende des

Zusammenhangs des Kretischen Mythus mit den verwandten Zeusmythen ist übrigens wieder ein schlagender Beweis, wie wenig dem Urtheil beider Mythologen bei Mythendeutungen und allen damit in Zusammenhang stehenden Fragen des höhern Griechischen Alterthums zu trauen ist.

Dramas gerückt, wodurch dieses einen befriedigenden Abschluss gewinnt.

Wäre uns von der Achäischen Stammesreligion weiter nichts erhalten als dieser eine Mythus, so würden wir, falls es auch dann noch möglich gewesen wäre, zum Verständnis desselben durchzudringen, auf den Gedanken gerathen können, dass dieser Stamm zwei Götter verehrt habe, die in einem dualistischen Gegensatze zu einander gestanden hätten. Denn Kronos und Zeus erscheinen hier als zwei vollkommen getrennte Personen, deren verwandtschaftliches Verhältnis zwar eine dem mythischen Bewusstsein wohl genügende, aber für uns nicht hinlänglich verständliche Andeutung einer untrennbaren Zusammengehörigkeit beider ist. Aber die Vergleichung der stammverwandten Mythen erhebt es zur Gewisheit, dass beide Personen nur Phasen eines und desselben göttlichen Wesens sind. Denn dieselbe Person, die hier den Zeusknaben verschlingt, heisst im Lykäischen Mythus Zeus Lykaios d. i. der chthonische Zeus; dieser ist also sowohl nach der Bedeutung seines Namens als nach seiner Handlungsweise völlig derselbe, der in unserm Mythus Kronos genannt wird. Im Aktäonischen Mythus ist aber die unterweltliche und die oberweltliche Phase gar nicht in zwei Personen aus einander getreten, sondern die eine verwandelt sich nur in die andere. Der Grund, welcher die gänzliche Sonderung der unterweltlichen Person von der oberweltlichen oder, wenn man will, von der Hauptperson, der eigentlichen Gottheit, herbeigeführt hat, liegt zunächst in der Verbindung der beiden einander entgegengesetzten Acte zu einem einzigen Drama. In diesem fällt naturgemäss das Hauptgewicht auf den letzten Act, und diejenige Person, welche darin die erste Rolle spielt, kann in dem ersten Acte nicht so

bei Seite geschoben werden, als ob man ihren Namen gar nicht zu kennen schiene. Wurde aber der Name derselben, welcher eben der Hauptname der Gottheit selbst ist, hier einmal genannt, so musste die entgegenstehende unterweltliche Phase es sich gefallen lassen, schon hier von der Gottheit möglichst scharf getrennt und mit einem nur ihr allein zukommenden Namen genannt zu werden. Mitgewirkt hat aber jedenfalls auch das schärfere Hervortreten der ethischen Auffassung des chthonischen Gottes als des Herrschers in der Todtenwelt. Denn je mehr diese anfing zu überwiegen und die physische Auffassung in den Hintergrund zu drängen, desto mehr musste sich das Bedürfnis geltend machen, das Reich der Todten, das nicht in einer einzelnen Jahrszeit, sondern immer besteht und von der Oberwelt durch eine unüberschreitbare Kluft getrennt ist, mit einem beständig in ihm weilenden, von der Gottheit der Oberwelt vollständig geschiedenen Herrscher auszustatten. Wurden nun auch zu gleicher Zeit diejenigen Züge, welche einen fortwährenden Wechsel der Herrschaft zwischen beiden Personen darstellen, beibehalten, so machte sich der Widerspruch doch nicht allzu sehr fühlbar, da ja auch diese dem Gesetze des Mythus gemäss in der Form eines einzelnen historischen Ereignisses sich darstellten. Zugleich begünstigte dann die gewis schon früh d. h. bei der ersten Bildung der Göttergruppe, welche die Grundlage des spätern Systems bildete, sich geltend machende Auffassung des Mythus als eines am Anfang der Dinge liegenden Ereignisses die unversehrte Erhaltung desselben trotz des in ihm liegenden Widerspruches und trotz der alterthümlichen Rohheit seiner Symbolik.

Es versteht sich von selbst, dass der Bruchtheil des Achäischen Stammes, welchem wir die Erhaltung

und Weiterbildung unsers Mythus zunächst verdanken, der Nordachäisch-Kretische, so lange wenigstens als irgend ein Gefühl für dessen ursprüngliche Bedeutung sich erhielt, den Cult des Gottes in einer den im Mythus liegenden Ideen entsprechenden Weise begangen haben wird. Freilich können wir nicht erwarten durch ausdrückliche Nachrichten darüber belehrt zu werden; denn mit der veränderten Auffassung des Gottes und der Versprengung seiner ursprünglichen Verehrer, von deren Aufenthalt in Kreta nur eine einzige Stelle bei Homer noch etwas weiss, hatte der Cult seine ursprüngliche Form und Bedeutung ohne Zweifel längst verloren. Doch haben sich zerstreute Spuren erhalten. Zu Olympia wurde um die Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphios, um dieselbe Zeit, nämlich am 15. Elaphebolion zu Athen dem Kronos ein Opfer gebracht [1]). Diese Opfer nebst den Zeusfesten zu Athen, den Diasien, welche auf den 23. Anthesterion fielen, und den Pandia, welche in der ersten Hälfte des Elaphebolion begangen wurden [2]), dürfen wohl als verkümmerte und versprengte Reste eines Frühlingsfestes angesehen werden, an welchem der Sieg des Zeus über Kronos gefeiert wurde. Eine blosse Vermuthung bleibt es natürlich, dass dabei ursprünglich wohl eben so wie bei dem Lykäischen Feste eine dramatische Darstellung des entsprechenden Actes des Mythus stattgefunden haben möge. Doch erhält dieselbe, abgesehen davon, dass sie aus allgemeinen Gründen nicht unwahrscheinlich ist, eine gewisse indirecte Bestätigung durch den Umstand, dass eine dramatische Darstellung des ersten Actes, frei-

1) Paus. VI, 20, 1. Boeckh C. I. No. 523, 23. Lauer Syst. S. 167.

2) Herm. G. A. § 58, 23. 59, 5.

lich mit eigenthümlichen, nicht in der ursprünglichen Idee liegenden Umgestaltungen auf Kreta nachweisbar ist. Strabo berichtet: Ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων, οἷοι περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρῆτας, νέους τινὰς, ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως· ἐν ᾧ τὸν μὲν Κρόνον εἰσάγουσιν εἰθισμένον καταπίνειν τὰ τέκνα ἀπὸ τῆς γενέσεως εὐθύς· τὴν δὲ Ῥέαν πειρωμένην ἐπικρύπτεσθαι τὰς ὠδῖνας, καὶ τὸ γεννηθὲν βρέφος ἐκποδὼν ποιεῖν καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν· πρὸς δὲ τοῦτο συνεργοὺς λαβεῖν τοὺς Κουρῆτας, οἳ μετὰ τυμπάνων καὶ τοιούτων ἄλλων ψόφων καὶ ἐνοπλίου χορείας καὶ θορύβου περιέποντες τὴν θεὸν, ἐκπλήξειν ἔμελλον τὸν Κρόνον καὶ λήσειν ὑποσπάσαντες αὐτοῦ τὸν παῖδα· τῇ δ' αὐτῇ ἐπιμελείᾳ καὶ τρεφόμενον ὑπ' αὐτῶν παραδίδοσθαι [1]). Also eine mimisch-dramatische Scene, welche den ersten Act des Mythus so darstellte, wie ihn die gewöhnliche Ueberlieferung kannte. Von Interesse ist zunächst, dass dieser Cultusgebrauch, wie schon oben bemerkt ist, in der Erzählung Apollodor's prototypisch sich abspiegelt. Derselbe ist veranlasst durch Phrygischen Einfluss; denn nach Phrygien, wo der Cult der grossen Göttin mit ähnlichen orgiastischen Gebräuchen begangen wurde [2]), werden die Kureten durch ihr ganzes Gebahren, sowie durch die Ansicht des Alterthums selbst [3]) hinübergewiesen. Und dass eben daher auch die Göttin Rhea stammt, ist schon früher bemerkt. Allein es ist doch nicht wahrscheinlich, dass dieser Phrygische Einfluss die ganze Sitte ei-

[1]) Strab. X. p. 468.
[2]) Hoeck Kreta I. S. 208 ff.
[3]) Strabo X. p. 472.

ner dramatischen Darstellung des Mythus erst hervorgerufen habe, sondern näher liegt die Annahme, dass früher bestandene Gebräuche ähnlichen Characters durch denselben umgestaltet worden sind. Ist es doch eine natürliche Sache und wird durch zahlreiche Beispiele nicht nur aus dem Alterthume, sondern selbst aus der Zeit der Einführung des Christenthums bestätigt, dass neue Culte gern im Local, in Festen und Gebräuchen an die vorgefundenen Dienste sich anschliessen und mit ihnen sich mischen. Dass jene frühern Gebräuche denen des Lykäischen Cultes ähnlich gewesen sein müssen, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird uns auch bestätigt werden durch die übrigen Achäischen Mythen, von denen einige sehr deutliche Spuren von gleichen Gebräuchen enthalten. In Rücksicht darauf werden wir auch die Menschenopfer, welche man dem Kronos auf Kreta brachte [1]), nicht dem Einflusse Phönikischen Bals- und Molochsdienstes zuschreiben, wie es herkömmlich ist [2]), sondern darin einen Rest des strengen altachäischen Dienstes sehen; zumal da es nichts weniger als gewis ist, dass Phönikische Ansiedlungen von Bedeutung auf Kreta stattgefunden haben [3]).

---

1) Euseb. Pr. Ev. IV, 16. fr. 47. Müll. Hoeck Kreta I. S. 165. Lauer Syst. S. 167.

2) Den Gott Moloch benannten übrigens die Griechen mit dem Namen Kronos (Jac. Wörterb. S. 865). Der Grund davon ist leicht einzusehen.

3) I. S. 307.

§ 8.

Tantalos und Pelops.

Wäre uns die Deutung der Mythen bloss Mittel zur Erforschung des ursprünglichen Wesens der Gottheiten, so könnten wir allenfalls schon hier Halt machen. Denn die noch übrigen Mythen werden uns keine erheblichen neuen Aufschlüsse mehr gewähren, sondern meist nur bestätigen, was wir schon wissen. Allein wir fassen die Aufgabe einer wissenschaftlichen Mythologie nicht so eng, erkennen es vielmehr als nothwendig, die Mythen auch um ihrer selbst willen zu bearbeiten und in die verworrene Tradition des Griechischen Alterthums so tief als möglich einzudringen. —

Die Mythen von Tantalos und Pelops haben wir schon in dem ersten Theile behandelt und dargethan, dass dasjenige Stück derselben, welches die Einwanderung des Pelops in Pisa und seinen Kampf mit Oinomaos erzählt, ein historischer Mythus mit Einflechtung prototypischer Beziehungen auf die Olympischen Spiele ist. Pelops ist in diesem nichts weiter als ein heroischer Repräsentant der Peloponnesischen Achäer; seine angebliche Einwanderung aus Kleinasien erklärt sich durch das Gesetz der Rückwanderung als ein mythischer Ausdruck für die Ansiedlung Peloponnesischer Achäer in Kleinasien. Hieraus ergibt sich, dass die angebliche Herrschaft des Tantalos in Kleinasien (am Sipylos) eben so wenig Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit hat, als jene Herkunft des Pelops [1]). Ue-

[1]) Dass man das Grab des Tantalos und den Thron des Pelops auf dem Sipylos zeigte (Paus. II, 22, 2. V, 13, 4), bekundet nur gleich allen Reliquien den Glauben an die Wahrheit



berhaupt aber ist, da die Geschichte des Eindringens der Achäer in den Peloponnes und der Eroberung von Pisa in den mythischen Thaten des Pelops vollständig vorliegt, nicht daran zu denken, in Tantalos ebenfalls einen historischen Heros zu erkennen. Ohnehin gehört, was von diesem erzählt wird, einem schon in der gewöhnlichen Erzählung getrennt für sich bestehenden Stück der Pelopischen Mythen an, welches seinen religiösen Character auf den ersten Blick verräth. Es berichtet:

Pelops wurde von seinem Vater Tantalos zerstückt und den Göttern zur Speise vorgesetzt. Alle Götter enthielten sich der grässlichen Speise; nur Demeter verzehrte die Schulter. Der Geschlachtete wurde wieder ins Leben gerufen, und die fehlende Schulter aus Elfenbein ersetzt. Tantalos erleidet zur Strafe für seinen Frevel fortwährende Strafe in der Unterwelt.

Das sind die Grundzüge des Mythus, der uns in keiner Quelle von überwiegender Auctorität in ausführlicher Erzählung vorliegt. In den Einzelheiten findet sich manche Abweichung, worunter für uns nur Erwähnung verdient, dass die Bestrafung des Tantalos in der Unterwelt nur selten in Beziehung zu jenem Frevel gesetzt wird, sondern allerlei zum Theil recht wun-

---

der gewöhnlichen Tradition, nicht aber die Glaubwürdigkeit derselben. Und wenn man von Erdbeben wissen wollte, welche vor Alters in Lydien, Ionien und am Sipylos grosse Verheerungen angerichtet haben sollten, und diese in die Zeit der Herrschaft des Tantalos verlegte (Strab. I. p. 58), so müsste doch billig ein Mytholog von Handwerk den Werth solcher Angaben hinlänglich beurtheilen können, um nicht darauf die Conjectur zu stützen, dass dem Mythus von Tantalos „wohl eine Naturrevolution, wie in der Katastrophe von Sodom und Gomorrha zu Grunde liegen möge." Preller Gr. Myth. II. S. 268.

derliche Gründe dafür angegeben werden [1]). Man kann in diesen wohl schwerlich etwas Anderes sehen, als Klügeleien alter Erklärer Homer's, deren Erfindungsgabe sich angeregt fühlte, da sie bei dem Dichter den Grund der Bestrafung gar nicht erwähnt sahen.

Nun kann freilich, was Homer berichtet [2]), auch nicht in vollem Umfange für alte Ueberlieferung gelten; solche Phantastereien widersprechen zu sehr dem Character des echten Mythus. Aber wir dürfen doch annehmen, dass eine Tradition zum Grunde liegt, welche in irgend einer Form dem Tantalos seinen Aufenthalt in der Unterwelt anwies. Zu dieser Annahme berechtigt uns der deutlich durchblickende Zusammenhang des ganzen Mythus, und auch sein Name darf dafür in Anspruch genommen werden. *Τάνταλος*, mit *ταντελεύω*, schweben, sich bewegen, *ταντελόω*, schwanken, schleudern, unzweifelhaft zusammenhängend, bedeutet zunächst: m o b i l i s. Das gibt allerdings noch kein Resultat. Allein ein Zurückgehen auf das Sanskrit gewährt einen überraschenden Aufschluss. Das dem Na-

---

1) Jacob. Wörterb. S. 836.

2) Hom. Od. XI 582 ff.:

καὶ μὴν Τάνταλον εἰςεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα,
ἑσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενείῳ.
στεῦτο δὲ διψάων, πιέειν δ'οὐκ εἶχεν ἑλέσθαι·
ὁσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρων πιέειν μενεαίνων,
τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκετ' ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶν
γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων.
δένδρεα δ'ὑψιπέτηλα κατὰ κρῆθεν χέε καρπόν,
ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι·
τῶν ὁπότ' ἰθύσει' ὁ γέρων ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι,
τὰς δ'ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόεντα.

men Τάνταλος nach Laut [1]) und Bedeutung genau entsprechende Sanskritwort ist cancala, mobilis. Dieses gehört zur Wurzel cal, welche aber nur eine Nebenform von car ist, dessen Intensivform cancar heisst. Wurzel car würde Gr. ταρ lauten, und da es nun nichts gegen sich hat, dass die Doppelform des Skr. sich auch im Griechischen erhalten und in der Reduplication die ganze Wurzelsylbe wiederholt werden konnte (vgl. μαρ-μαρ-ος), so ergibt sich eine lautliche Identität von Ταρ-ταρ-ος und Ταν-ταλ-ος. Hieraus muss geschlossen werden, dass eben so wie Ἅιδης zunächst den Unterweltsgott und dann erst die Unterwelt selbst bezeichnet, auch der Name Τάρταρος ursprünglich eine Benennung des Unterweltsgottes und zwar in der Zeusreligion gewesen, später aber in dieser Form für die Unterwelt selbst ausschliesslich verwandt worden sei, während die Nebenform Τάνταλος sich nur bei unserm Heros erhielt. Was den Bedeutungsübergang anbetrifft, so ist daran zu erinnern, dass unterweltliche Wesen mehrfach Namen tragen, die auf die winterlichen Stürme hindeuten [2]), und gleiche Beziehung möchte wohl dem Namen Tantalos oder Tartaros ursprünglich eigen gewesen sein.

Doch sei dem, wie ihm wolle, die Thatsache, dass Tantalos seinen ständigen Aufenthalt in der Unterwelt hat, ist ein genügender Beweis für seine unterweltliche Natur, und obendrein ist, was er an seinem Sohne Pelops thut, fast wörtlich dasselbe, was Lykaon mit seinem Sohne, Kronos mit Zeus vornimmt [3]). Denn

---

[1]) Gr. τ = Skr. c erscheint, um einige allgemein verständliche Beispiele anzuführen, in pancan = πέντε, catur = τέτταρες, ca = τέ.

[2]) So Ares, Ephialtes, Ialmenos (Philol. XII, 3 S. 561), Thyestes (vgl. unten).

[3]) Nach Preller Gr. Myth. II. S. 267 ist „Tantalos ein

dass die Angabe, er habe den Göttern überhaupt, nicht dem Zeus allein den geschlachteten Sohn vorgesetzt, ein Verderbnis ist, bedarf keines Beweises, da die Gesammtheit der Götter in einem Mythus nichts zu thun hat, dessen Wurzeln in eine Zeit reichen, welche von dem polytheistischen System noch nichts wusste. Für das Verständnis des Anhängsels von dem Schulterblatt würde die Thatsache, dass die Eleer dasselbe ehedem als Reliquie aufzuweisen hatten [1]), einen hinlänglichen Anhaltspunct geben, wenn es der Mühe werth wäre, solchen Histörchen, die sich alten Mythen gern anzuheften pflegen, nachzugehen. Wieder ins Leben gerufen musste Pelops werden einfach deshalb, weil der Mythus von ihm noch Thaten zu berichten hatte, die nicht vor jene Katastrophe gesetzt werden konnten, weil sie für einen Knaben sich nicht eigneten.

Eines weitern Eingehens in Kritik und Erklärung können wir uns überheben; da die dazu erforderlichen Mittel in dem Frühern vollständig gegeben sind, wird der Leser sich selbst zurechtzufinden vermögen. Doch bemerken wir beiläufig, dass der Vergleich mit dem Lykaonischen Mythus wieder eine urkundliche Bestätigung für die chthonische Bedeutung des Wolfssymbols bietet; denn an derselben Stelle, wo dort von der Verwandlung in einen Wolf die Rede ist, tritt hier die Bestrafung in der Unterwelt ein.

Die Form unsers Mythus steht offenbar der des Lykaonischen Mythus ausserordentlich nahe; drei Personen, der Gott Zeus und ihm gegenüber zwei heroische Persönlichkeiten, Vater und Sohn, finden sich in

---

altes Bild des höchsten Glückes und eines plötzlichen Sturzes" — eine leere Paraphrase statt einer Deutung.

1) Paus. V, 13, 4—6.

beiden, und ihr Verhalten ist ganz das nämliche. Da wir nun nachgewiesen haben, dass auf diese Gestaltung des Lykaonischen Mythus der Cultus eingewirkt hat (oben S. 92. 103 f.), und auch sonst unser Mythus unverkennbar dieselbe prototypische Färbung hat wie jener — denn Pelops wird zerstückelt und als Opfer dargebracht, wie der Knabe in dem Arkadischen Culte — so müssen wir schliessen, dass die Cultusgebräuche in Pisa vor Alters ganz dieselben gewesen sind als auf dem Lykäischen Gebirge. Die Spiele, die freilich nach zuverlässigen Nachrichten in Folge der Verdrängung der Achäer eine Zeit lang ruhten und erst später von den Doriern wiederhergestellt wurden [1]), sind davon der letzte Rest, den Lykäischen Spielen ursprünglich in ihrer Bedeutung ganz entsprechend (oben S. 108). Hiernach kann es auffallen, dass von dem ennaeterischen Exil, welches in dem Lykäischen Cultus eine so bedeutende Rolle spielt, hier gar keine Spur erscheint. Dies erklärt sich zum Theil daraus, dass in dem Tantalischen Mythus der symbolische Ausdruck der Verwandlung in einen Wolf durch den kyriologischen des Aufenthaltes in der Unterwelt ersetzt ist, wie es der vollständigere Uebertritt in die Sphäre des Heroischen, in welcher die Rohheit und Ungeheuerlichkeit des Symbols sich gern so viel als möglich mildert, mit sich brachte, damit aber der bequeme Anknüpfungspunct, welcher sich in dem Lykaonischen Mythus bot (oben S. 105 f.), aufgegeben ist; eben so sehr aber wohl daraus, dass der Mythus hier keinen Halt mehr an dem Cultus hatte, da dieser, wie schon gesagt, erst nach längerm Cessiren von einem andern Stamme in einer dem Sinne ei-

---

1) Herm. G. A. § 49. Vgl. I. S. 208.

ner spätern Zeit entsprechendern Gestalt wieder hergestellt wurde.

---

§ 9.

Atreus und Thyestes.

Was in den Mythen von diesen Heroen historischen Character trägt, haben wir ebenfalls schon in dem ersten Theile gedeutet und gesehen, dass darin die Thatsache der Niederlassung eines Bruchtheils des Achäischen Stammes in Mykene enthalten ist. Auch haben wir dort schon darauf hingewiesen, dass die Erzählung von dem Hader zwischen Atreus und Thyestes und den Greueln, welche daraus hervorgehen, religiösen Character an sich trägt und den Achäischen Stammesmythus in sich schliesst. Diese Erzählung, in den verschiedenen Berichten mannigfaltig variirt, lautet bei Aeschylus, dem ältesten Gewährsmanne, der sie dem Aigisthos in den Mund legt, folgendermassen:

Ἀτρεὺς γὰρ ἄρχων τῆςδε γῆς, τούτου πατὴρ,
πατέρα Θυέστην τὸν ἐμὸν, ὡς τορῶς φράσαι,
αὑτοῦ δ᾽ ἀδελφὸν, ἀμφίλεκτος ὢν κράτει,
ἠνδρηλάτησεν ἐκ πόλεώς τε καὶ δόμων.
καὶ προστρόπαιος ἑστίας μολὼν πάλιν
τλήμων Θυέστης μοῖραν ηὕρετ᾽ ἀσφαλῆ
τὸ μὴ θανὼν πατρῷον αἱμάξαι πέδον.
αὐτοῦ ξένια δὲ τοῦδε δύσθεος πατὴρ
Ἀτρεὺς προθύμως μᾶλλον ἢ φίλως, πατρὶ
τῶμῷ, κρεουργὸν ἦμαρ εὐθύμως ἄγειν
δοκῶν, παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν.
τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας

ἔθρυπτ᾽ ἄνωθεν ἀνδρακὰς καθήμενος
ἄσημ᾽· ὁ δ᾽ αὐτῶν αὐτίκ᾽ ἀγνοίᾳ λαβὼν
ἔσθει βορὰν ἄσωτον, ὡς ὁρᾷς, γένει [1]).

Also in einem Streite um die Herrschaft wird Thyestes von Atreus vertrieben, kehrt aber als *ἱκέτης* zurück. Zu einem Gastmahle eingeladen verzehrt er seinen eigenen Sohn, den Atreus ihm vorgesetzt hatte.

Einen Grund für die That des Atreus führt Aeschylus nicht an. Nach Euripides [2]) und Andern hatte Thyestes die Frau des Atreus verführt und ein goldvliessiges Lamm sich angeeignet.

Es leuchtet gleich ein, dass diese Motive der That des Atreus, welche in andern Quellen [3]) noch weiter ausgesponnen werden, uns nichts angehen. Denn theils kennt sie Aeschylus nicht, theils wissen wir schon, dass sie dem Achäischen Mythus durchaus fremd sind. Vermuthen lässt sich, dass das goldvliessige Lamm, welches an das goldene Vliess der Argonautensage erinnert, wie dort, so auch hier durch Einfluss der Aeolischen Mythologie eingedrungen ist; denn Aeoler waren einst auch in Argolis mächtig gewesen [4]). Nehmen wir nun aber auch den Mythus, so wie ihn Aeschylus bietet, so lässt sich nicht verkennen, dass er äusserlich ganz die Färbung einer historischen Tradition angenommen hat, die natürlich beseitigt werden muss. Thun wir dies, so bleibt nichts bestehen, als dass Atreus den Sohn des Thyestes schlachtet, dieser ihn verzehrt. Die Zahl von drei Personen, die wir aus dem Lykaonischen Mythus kennen, liegt also auch hier vor; doch

---

1) Aeschyl. Agam. 1583 ff.
2) Eur. Electr. 699 ff.
3) S. Hyg. f. 86.
4) I. S. 252.

ist ihr Verhältnis zu einander verschieden. Denn freilich entspricht dem verzehrenden Zeus Thyestes, dem schlachtenden Lykaon Atreus; aber beide sind Brüder, und Atreus schlachtet nicht den eigenen Sohn, sondern den Sohn des Thyestes. Diese Verschiebung des Zusammenhangs ist offenbar eine Folge davon, dass der Mythus aus der Sphäre des Göttlichen gänzlich entrückt und in eine rein menschliche hinübergetreten ist. Als Geschichte eines menschlichen Herrschergeschlechtes aufgefasst konnte der Mythus nicht berichten, dass Atreus seinen eigenen Sohn geschlachtet und dem Thyestes vorgesetzt habe; denn wie hätte sich eine so unnatürliche That nur einigermassen befriedigend motiviren lassen? Bei dem Mythus von Tantalos ging dies noch an, da dort der Verzehrende eine Gottheit ist, obwohl man an der Mannigfaltigkeit der Formen, die der Mythus angenommen hat, deutlich merkt, welche Scrupel die unnatürliche Handlung auch da hervorgerufen hat. Aber wie konnte Atreus, wenn er seinem Bruder ein Leid anthun oder aus irgend einem Grunde einen Act der Rache an ihm üben wollte, zu diesem Zwecke seinen eigenen Sohn tödten? Berichtete nun dennoch, wie sich nicht bezweifeln lässt, die Ueberlieferung ursprünglich, dass der Geschlachtete der Sohn des Atreus gewesen sei, so musste — wir räsonuiren hier im Geiste derer, welche den überkommenen Mythus umbildeten — ein Irrthum vorliegen, der zu berichtigen war (vgl. oben S. 22). Das Weitere ergab sich von selbst. Die Glieder eines königlichen Geschlechtes können, wenn sie mit einander hadern, um nichts Anderes sich streiten als um die Herrschaft, und Atreus und Thyestes waren ja Brüder, die dem Throne gleich nahe standen. Freilich ist diese Brüderschaft nur eine Andeutung der ursprünglichen Identität der beiden

mythischen Wesen, die bei Lykaon durch den Namen ausgedrückt war, aber davon hat der Mythus auf dem historischen Boden, auf den er sich gestellt hat, keine Ahnung mehr, obgleich die Namen noch eine Andeutung davon enthalten. Denn Ἀτρεύς, der Unerschütterliche, nicht Zitternde [1]), deutet eben so wohl wie Θυέστης (von θύω vgl. θυέλλα) auf den furchtbaren, im Winter stürmenden chthonischen Gott.

Bei diesen Andeutungen für die Interpretation lassen wir es bewenden und wollen nur noch auf einen Punct aufmerksam machen, der für das Ganze von Interesse ist. Ergibt sich nämlich im Allgemeinen schon aus der genauen Uebereinstimmung mit dem Lykaonischen Mythus auch hier wieder der Schluss, dass die Gebräuche jenes Cultes ehemals in gleicher Weise zu Mykene geübt wurden, so haben wir dafür noch in einem einzelnen Zuge des Mythus eine sehr beachtenswerthe Bestätigung. Thyestes wird nämlich stets als ein Verbannter und Flüchtling dargestellt sowohl vor als nach der Greuelthat des Atreus [2]). Namentlich für das Letztere liegt in dem umgearbeiteten Zusammenhange kein genügender Grund vor; um so mehr muss es als ein aus alter Ueberlieferung stammender Zug gelten. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass Thyestes hier als der Lykos erscheint, wie wir ihn in dem Arkadischen Culte kennen gelernt haben. Was dort also in der Hülle des Symbols sich darstellt, wird hier, wo die Umwandlung des Mythus in eine gewöhnliche Regenten-

---

[1]) Diese Erklärung des Namens liegt am nächsten. Will man ihn mit Hoffmann Ztschr. f. Alterth. 1838 S. 1130 lieber mit dem Lat. ater zusammenstenstellen, so können wir vom mythologischen Standpuncte aus dagegen nichts zu erinnern haben.

[2]) Aeschyl. Agam. 1605 f. Hyg. f. 88.

geschichte der Beibehaltung des Symbols nicht günstig war, in eigentlicher unbildlicher Rede erzählt — uns ein nicht zu verachtender urkundlicher Beweis für die Richtigkeit unserer frühern Entwicklung nicht nur im Allgemeinen, sondern auch hinsichtlich des besondern Umstandes, dass nicht der schlachtende Priester, sondern der von dem Fleische des getödteten Knaben kostende Festgenosse die Verbannung erleiden musste (oben S. 104 f.).

Schliesslich theilen wir noch zur Vergleichung Gerhard's Deutung mit. Der Leser wird daraus von neuem erkennen, zu welchen Verkehrtheiten die besonders von Forchhammer in Schwung gebrachte Auffassung der Mythen als physischer Allegorieen führt:

„Mittelpunct dieses entsetzlichen Sagengewebes ist jenes dem Vliess des Athamas vergleichbare Goldlamm, dessen fruchtbare Regenkraft dem Atreus als unbeweglichem Sonnenhimmel bleibt, bis der Stürmer Thyestes, wegen Dürre zurückgewiesen, mit des Atreus Weib, Aerope dem Lufthauch, buhlt und der Regenwidder Hülfe durch ihn erhält. Darauf tritt Thyestes sturmbringende Herrschaft ein; Helios wendet sich ab: mythisch vor des Thyestes Greueln, in physischer Deutung wegen der Sonnenwende des niedersteigenden Lichtgotts" [1]).

---

§ 10.

Athamas und Phrixos.

Mit diesem Mythus werden wir auf die verwickelte

---

[1]) Gerhard Gr. Myth. II. S. 180 f.

Argonautensage geführt, deren Aufklärung bekanntlich O. Müller in seiner Schrift über Orchomenos versucht hat. Die Verdienste, die er sich dadurch erworben hat, zu schmälern, kommt uns nicht in den Sinn. Wir erkennen gern an, dass das Buch nicht nur für seine Zeit eine grosse Bedeutung hat, sondern Vieles enthält, was noch heutigen Tages festgehalten werden muss. Allein es lässt sich nicht erwarten, dass der erste Versuch, die Heroensage kritisch und exegetisch zu bearbeiten und daraus Resultate für die Religion und Geschichte zu gewinnen, in allen Stücken befriedigend hätte ausfallen können, zumal da, was man über dem berühmten Namen leicht vergisst, dieser Versuch von einem jungen Manne herrührt, der eben erst seine akademischen Studien beendet hatte. Da konnte die Methode noch nicht zu einer so bewussten Durchbildung gediehen sein, die Grundgedanken sich noch nicht so abgeklärt haben, dass nicht Irrthümer in grosser Zahl sich hätten einschleichen müssen. Zu diesen rechne ich besonders, dass in der Argonautensage Alles auf den Stamm der Minyer bezogen wird, obgleich die Tradition selbst, noch mehr aber jede eindringende Untersuchung ergibt, dass andere Stämme, namentlich Aeoler und Achäer, bedeutenden Antheil an der Sage haben. In Zusammenhang damit steht der Irrthum, dass uralte Gebräuche beim Tempel des Laphystischen Zeus als der Mittelpunct betrachtet werden, an welchen sich die gesammte Sage angeschlossen haben soll[1]), obgleich doch schon eine oberflächliche Betrachtung der Ueberlieferung klar macht, was jeder mit Verständnis begleitete Blick in den Gehalt derselben bestätigt, dass der Mythus von Iason mit dem Athamantischen gar nichts zu thun hat,

1) Orch. S. 163. 265.

sondern nur durch den angeblichen Ursprung des goldenen Vliesses in einen losen Zusammenhang mit diesem verarbeitet ist.

Von diesem Gesichtspuncte, der gleich hier und in dem folgenden Buche seine weitere Rechtfertigung finden wird, ausgehend betrachten wir den Mythus von Athamas und Phrixos, ohne vorläufig auf jenen Zusammenhang näher einzugehen. Apollodor, dessen Bericht wir auch hier zum Grunde legen, gibt ihn auch ganz getrennt von dem Jasonischen.

I. *Τῶν δὲ Αἰόλου παίδων Ἀθάμας, δυναστεύων Βοιωτίας, ἐκ Νεφέλης τεκνοῖ μὲν παῖδα Φρίξον, θυγατέρα δὲ Ἕλλην. αὖθις δὲ Ἰνὼ γαμεῖ, ἐξ ἧς αὐτῷ Λέαρχος καὶ Μελικέρτης ἐγένοντο. Ἐπιβουλεύουσα δὲ Ἰνὼ τοῖς Νεφέλης τέκνοις, ἔπεισε τὰς γυναῖκας τὸν πυρὸν φρύγειν. λαμβάνουσαι δὲ κρύφα τῶν ἀνδρῶν τοῦτο ἔπρασσον. γῆ δὲ πεφρυγμένους πυροὺς δεχομένη καρποὺς ἐτησίους οὐκ ἀνεδίδου. διὸ πέμπων ὁ Ἀθάμας εἰς Δελφοὺς ἀπαλλαγὴν ἐπυνθάνετο τῆς ἀφορίας. Ἰνὼ δὲ τοὺς πεμφθέντας ἀνέπεισε λέγειν, ὡς εἴη κεχρησμένον, παύσασθαι τὴν ἀκαρπίαν, ἐὰν σφαγῇ Διῒ ὁ Φρίξος. τοῦτο ἀκούσας Ἀθάμας, συναναγκαζόμενος ὑπὸ τῶν τὴν γῆν κατοικούντων, τῷ βωμῷ παρέστησε Φρίξον· Νεφέλη δὲ μετὰ τῆς θυγατρὸς αὐτὸν ἀνήρπασε, καὶ παρὰ Ἑρμοῦ λαβοῦσα χρυσόμαλλον κριὸν ἔδωκεν· ἐφ' οὗ φερόμενοι δι' οὐρανοῦ τὴν μεταξὺ γῆν ὑπερέβησαν καὶ θάλασσαν. ὡς δὲ ἐγένοντο κατὰ τὴν μεταξὺ κειμένην θάλασσαν Σιγείου καὶ Χεῤῥονήσου, ὤλισθεν εἰς τὸν βυθὸν ἡ Ἕλλη· κᾀκεῖ θανούσης αὐτῆς, ἀπ' ἐκείνης Ἑλλήσποντος ἐκλήθη τὸ πέλαγος.*

II. *Φρίξος δὲ ἦλθεν εἰς Κόλχους, ὧν Αἰήτης ἐβασίλευε παῖς Ἡλίου καὶ Περσηΐδος, ἀδελφὸς δὲ Κίρκης καὶ Πασιφάης, ἣν Μίνως ἔγημεν· οὗτος αὐτὸν ὑποδέχεται καὶ μίαν τῶν θυγατέρων Χαλκιόπην δίδωσιν· ὁ δὲ τὸν χρυσόμαλλον κριὸν Διῒ θύει Φυξίῳ, τὸ δὲ τούτου δέρας*

Αἰήτῃ δίδωσιν, ἐκεῖνος δὲ αὐτὸ περὶ δρῦν ἐν Ἄρεος ἄλσει καθήλωσεν. Ἐγένοντο δὲ ἐκ Χαλκιόπης τῆς Αἰήτου τέσσαρες Φρίξῳ παῖδες, Ἄργος, Μέλας, Φρόντις, Κυτίσωρος.

III. *Ἀθάμας δὲ ὕστερον διὰ μῆνιν Ἥρας καὶ τῶν ἐξ Ἰνοῦς ἐστερήθη παίδων· αὐτὸς μὲν γὰρ μανεὶς ἐτόξευσε Λέαρχον, Ἰνὼ δὲ Μελικέρτην μεθ' ἑαυτῆς εἰς πέλαγος ἔῤῥιψεν. Ἐκπεσὼν δὲ τῆς Βοιωτίας, ἐπυνθάνετο τοῦ θεοῦ, ποῦ κατοικήσει; χρησθέντος δὲ αὐτῷ κατοικεῖν ἐν ᾧπερ ἂν τόπῳ ὑπὸ ζώων ἀγρίων ξενισθῇ, πολλὴν χώραν διελθὼν ἐνέτυχε λύκοις προβάτων μηροὺς νεμομένοις· οἱ δὲ θεωρήσαντες αὐτὸν, ἃ διῃροῦντο ἀπολιπόντες ἔφυγον. Ἀθάμας δὲ κτίσας τὴν χώραν Ἀθαμαντίαν ἀφ' ἑαυτοῦ προσηγόρευσε, καὶ γήμας Θεμιστὼ τὴν Ὑψέως ἐγέννησε Λεύκωνα, Ἐρύθριον, Σχοινέα, Πτῶον* [1]).

Der Mythus bedarf einer besonders sorgfältigen Behandlung, da theils durch den Zusammenstoss mehrerer Stammessagen, theils durch die Aufnahme historischer und explicativer Mythengebilde der ursprüngliche Kern sehr verdunkelt ist, und vielfache dichterische Bearbeitung die Verwirrung noch vermehrt hat [2]). Doch werden wir zuvor einige Deutungsversuche zu beleuchten haben, welche im Sinne jener Richtung, die im Mythus vorzugsweise Naturallegorie sucht, gemacht worden sind. Diese Richtung glaubte hier ganz besonders festen Boden unter den Füssen zu haben, weil die Ge-

---

1) Apollod. I, 9, 1. 2. Der bessern Uebersicht wegen haben wir durch die vorgesetzten Zahlen die natürlichen Abschnitte der Erzählung bezeichnet.

2) Man braucht nur Hyg. f. 1—4 mit Apollodor's Erzählung zu vergleichen, wenn man sehen will, welche arge Verwilderung den Mythus mit der Zeit ergriffen hat. Eine Zusammenstellung und kritische Vergleichung der verschiedenen Berichte kann darum auch zu nichts führen.

mahlin des Athamas, Nephele, deren Name ganz unzweifelhaft die Wolke bedeutet, auf den ersten Blick kaum einen andern Sinn, als die allegorische Darstellung eines physischen Processes oder Phänomens in dem Mythus vermuthen lässt. So hat denn Lauer [1]), im Anschluss an Gerhard [2]), der indessen den Namen Phrixos durch „Regenschauer" übersetzt, folgendermassen gedeutet: Athamas, Sohn des Aiolos (des bunten Himmels) zeugt mit Nephele (Wolke) den Φρίξος (Wolke) und die Ἕλλη (leuchtende Wolke). Adoptirt und weiter ausgeführt ist diese Deutung von Preller, der sich so vernehmen lässt:

„Athamas ist das mythische Bild eines alten Zeusdienstes der Thessalischen und Böotischen Minyer, der mit dem des Lykäischen Zeus in Arkadien grosse Aehnlichkeit gehabt haben muss. Es ist der finstere Zeus der Stürme und des Winters, aber auch der milde und freundliche des lichten Frühlingshimmels. Als winterlich finsterer Gott hiess er Laphystios, unter welchem Namen er auf dem rauhen und hohen Gebirge über Koroneia und in der Gegend von Iolkos verehrt wurde. Dann fordert er blutige Menschenopfer vom Geschlechte der Athamantiden, das ganz als ein priesterliches und königliches dieses bestimmten Zeusdienstes erscheint, daher sein mythischer Urheber Athamas mit seinen Söhnen, ja mit seiner eigenen Stimmung und mit seinem eigenen Leibe dasselbe leiden muss, was jene finstern Gebräuche vorschrieben. Als gütiger Gott des Lichtes und des Frühlings, wo die Sonne wiederkehrt und be-

---

1) Lauer Syst. S. 219. 406.

2) Gerhard Phrixos der Herold. Berlin 1842. Die Abhandlung ist mir augenblicklich nicht zur Hand.

fruchtende Regengüsse das Land erquicken, ist er Phyxios, ein Gott der Gnade und Zuflucht, der das ihm bestimmte Opfer auf wunderbare Weise in das ferne Sonnenland des Lichtes entrückt oder es durch die Dazwischenkunft wohlthätiger Heroen errettet. Und diese Vorstellungen und Gebräuche des alten Gottesdienstes waren namentlich in der Gegend von Iolkos so festgewurzelt, dass sie noch zur Zeit der Perserkriege und später in voller Uebung bestanden. (Folgt eine kurze Relation aus der unten besprochenen Stelle des Herodot). — Daraus erklärt sich die gewöhnliche Böotische Sage von Athamas nnd seinen beiden Frauen, der guten Mutter Wolke und der bösen Stiefmutter Ino. Von der Wolke (Nephele) hat Athamas die beiden Kinder Phrixos und Helle, wahrscheinlich Bilder des befruchtenden Regens und des milden Lichtes, wie ihn Zeus im Frühling spendet, der wohlbekannte Wolkensammler der lichten Höhen. Ino hat vom Athamas den Learchos und Melikertes geboren. Als Stiefmutter, die in vielen Griechischen Sagen das böse Princip der Familie ist, stellt sie den Kindern der Wolke nach und weiss es durch List dahin zu bringen, dass Athamas den Phrixos seinem Gotte, dem Zeus Laphystios opfern will. Da rettet ihn Zeus oder Hermes oder Nephele, indem sie einen goldenen Widder senden, der Phrixos und Helle durch die Luft und übers Meer nach Aia entführt. Die zartere Helle fällt unterwegs ins Meer, wodurch der Hellespont zu seinem Namen gekommen ist. Phrixos erreicht glücklich das ferne Eiland des Lichtes, wo er den Widder dem Zeus Phyxios opfert und das goldene Vliess des Widders dem Aietes, d. h. dem Könige von Aia übergibt, der es im Haine des Ares d. h. des blutigen Schreckens aufhängt, wo ein grässlicher Drache es bewacht. Der Widder ist so beständig (?) das Sym-

bol der befruchtenden Wolke, dass er auch hier nicht wohl eine andere Bedeutung haben kann." [1])

Was nun zuvörderst die Angaben Preller's über die Bedeutung des Zeus Laphystios und Phyxios betrifft, so sind dieselben rein aus der Luft gegriffen. Von dem Zeus Phyxios wissen wir kaum etwas Anderes als den Namen, der aber doch offenbar nicht die geringste Beziehung auf das Licht und den Frühling enthält, und dass Zeus Laphystios der Gott der Stürme und des Winters sein soll, geht doch mindestens aus Preller's Deutung des Mythus von Athamas nicht hervor. Um sodann einzusehen, was für Zumuthungen Preller mit seinen Deutungen dem gesunden Menschenverstande macht, braucht man mit denselben nur einmal den Mythus in seinem Zusammenhange, den man doch nicht gänzlich ignoriren darf, durchzugehen. Nach ihm sagt dann derselbe Folgendes:

Das „mythische Bild eines alten Zeusdienstes der Thessalischen und Böotischen Minyer" zeugt mit der „Wolke" den „befruchtenden Regen" und das „milde Licht". Der Vater will den „befruchtenden Regen" opfern. Doch dieser sammt seiner Schwester, dem „milden Lichte", wird auf der „befruchtenden Wolke" in das „ferne Eiland des Lichtes" entführt. Unterwegs fällt das „milde Licht" in das Meer und kommt um; der „befruchtende Regen" aber erreicht das „Eiland des Lichtes", schlachtet die „befruchtende Wolke" und übergibt das Fell derselben dem Könige von Aia, der es im Haine des „blutigen Schreckens" aufhängt.

Die etwas abweichende Deutung Lauer's sich in ähnlicher Weise auszuführen überlassen wir dem Leser.

[1]) Preller Gr. Myth. II. S. 209 ff. Ich habe kein Wort in seiner Darstellung geändert.

Eine weitere Widerlegung dieser Phantasmagorieen, die mit dem eigenen Ausspruch Preller's, dass „auf Logik doch auch in mythologischen Untersuchungen immer zu achten sei“, gar seltsam contrastiren, möchte nun zwar ganz überflüssig erscheinen; doch wollen wir noch Folgendes bemerken. Den Namen des Phrixos auf den Regen zu beziehen, kann doch der Ausdruck Pindar's [1]) *φρίσσοντες ὄμβροι* nicht berechtigen; es müsste nachgewiesen werden, dass *φρίσσειν* im gewöhnlichen Sprachgebrauch vom Regen gesagt werde. Aiolos für etwas Anderes als den Heros eponymos des Aeolischen Stammes zu nehmen, ist bodenlose Willkür. Die Bedeutung der Helle ist vollständig erschöpft durch den Zusatz, dass nach ihr der Hellespontos genannt sei, an welchem jeder kundige Mytholog sogleich den etymologischen Mythus erkennt, der aus dem Localnamen, dessen ursprüngliche Bedeutung zu erforschen nicht Aufgabe der Mythologie ist [2]), die eponyme Heroine geschaffen und in dem Zusammenhange unserer Sage, seitdem das Ziel der Argonautenfahrt und folglich auch der Flucht des Phrixos an die Küsten des Schwarzen Meeres verlegt war, einen bequemen Platz sich einzunisten gefunden hat. Den Widder als Symbol der befruchtenden Wolke zu fassen zeugt von Unklarheit über den Begriff des Symbols überhaupt, da das Bedürfnis des symbolischen Ausdrucks nur da vorliegt, wo es gilt ein Nichtsinnliches, Abstractes, Allgemeineres, für welches der kyriologische Ausdruck nicht zu Gebote steht, zu bezeichnen. Obendrein ist kein Grund abzusehen, warum in einem und demselben Mythus derselbe Ge-

1) Pind. Pyth. IV, 144.

2) Vielleicht bedeutet er nichts weiter als „Meerenge“, von *εἰλέω*, *εἴλλω* und *πόντος*.

genstand einmal personificirt, das andere Mal symbolisch durch ein Thier bezeichnet worden sein soll; konnte doch Nephele ihre Kinder selbst entführen, wenn einmal der Wolke dieses Geschäft überwiesen werden sollte. Kurz, von welcher Seite her man diese Deutung auch betrachten mag, es ergibt sich immer eine solche Menge von Verkehrtheiten aller Art, dass man nicht begreift, wie die Urheber derselben nur einen Augenblick an ihre Richtigkeit haben glauben können.

Unsererseits beginnen wir die kritische Behandlung des Mythus, an welche, wie gewöhnlich, keiner der Deuter gedacht hat, mit der Bemerkung, dass der zweite Abschnitt der Erzählung hier gänzlich auszusondern ist, da derselbe die Hauptperson Athamas gar nicht berührt und offenbar nur zur Verbindung unsers Mythus mit dem Iasonischen dient.

Im Uebrigen haben wir erst die historischen Verhältnisse in Erinnerung zu bringen [1]), welche auf die Gestaltung des Mythus, so wie er vorliegt, von Einfluss gewesen sind. Der Cult des Zeus Laphystios, an welchen derselbe sich anschliesst, findet sich an zwei verschiedenen Stellen, zu Alos in Pythia und auf dem Berge Laphystion nahe bei Koroneia in Böotien. Da nun an beiden Stätten auch die Sage von Phrixos local ist, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass eine Uebertragung des Cultus und Mythus von dem einen Orte nach dem andern stattgefunden hat. Dass Alos für die ältere Heimat gelten muss, ergibt sich aus der Thatsache, dass die Achäer, denen er ursprünglich angehört, von Phthia aus nach Böotien gewandert sind [2]), und wenn unser Mythus, der den Athamas einen Herr-

---

1) Vgl. I. S. 228 f. 234.

2) I. S. 230 ff.

scher Böotiens nennt und von seiner Flucht aus Böotien redet, das Umgekehrte auszusagen scheint, so wird dieser Widerspruch gleich seine Lösung finden. In Phthia hatten vor den Achäern die Aeoler gesessen, und der historische Mythus von Peleus Flucht nach Phthia, welcher die Thatsache der Occupation dieses Landstrichs durch erstere berichtet, deutet auch zugleich an, dass eine Verschmelzung beider Stämme sich hier vollzogen habe [1]), deren Spuren sich auch sonst vielfach kundgeben, namentlich auch in dem Umstande, dass bei der Auswanderung nach Kleinasien die Achäer geradezu den Namen Aeoler führen.

Was nun die Persönlichkeit des Athamas betrifft, so ist der Name ursprünglich ein Localname; denn die Angabe, dass er Athamantia nach sich benannt habe, ist nach einem durchgreifenden mythologischen Gesetze ohne Weiteres umzukehren [2]). Die genannte Localität könnte man in Böotien zu finden meinen, wo ein *πεδίον Ἀθαμάντιον* erwähnt wird [3]); doch da nicht nur unser Mythus dieselbe deutlich ausserhalb Böotiens sucht, sondern auch die vorhin erwähnten historischen Verhältnisse als die ältere Heimat des Helden Thessalien erkennen lassen, so wird das in Phthia belegene *Ἀθαμάντιον πεδίον* und der Berg *Ἀθάμας* eben dort [4]) gegründeteren Anspruch darauf machen dürfen, unserm Heros den Namen geliehen zu haben. Doch soll dieser Name denselben keineswegs als einen blossen Repräsentanten jener Localität bezeichnen; die Angabe,

---

1) I. S. 221 ff.

2) I. S. 22.

3) Paus. IX, 24, 3. Steph. Byz. s. v. *Ἀκραιφία*.

4) Apoll. Rh. II, 516. Plin. N. H. IV, 8. vgl. Heyne Obss. ad Apollod. p. 57.

dass er Sohn des Aiolos gewesen sei, sagt vielmehr deutlich, dass er als ein Repräsentant der in jener Gegend ehemals sesshaften Aeoler zu betrachten ist. Daraus würde nun der Schluss gezogen werden können, dass der Cult des Zeus Laphystios ursprünglich den Aeolern angehört habe, wenn wir denselben nicht bereits als Eigenthum der Achäer kännten und durch die oben dargelegten Umstände zu der Einsicht gebracht würden, dass die Achäer einen Helden, der sie und ihren Cult in erster Linie angeht, recht wohl einen Sohn des Aiolos nennen konnten, wenn sie nicht vielleicht einen von ihnen schon vorgefundenen rein Aeolischen Heros adoptirt hatten.

Athamas ist also zunächst ein historischer Heros, ein Repräsentant der mit Aeolern verschmolzenen Phthiotischen Achäer. In der That enthält auch sein Mythus mehrere Züge rein historischer Bedeutung. Seine angebliche Herrschaft in Böotien ist ein Ausdruck für die zeitweilige Sesshaftigkeit des Achäisch-Aeolischen Stammes in diesem Lande. Dem entspricht seine Verheirathung mit Ino, einer Tochter des Kadmos; denn die Kadmeer, welche vorher Böotien inne hatten, mussten vor jenem Stamme weichen [1]). Die Namen seiner Söhne, Leukon, Erythrios, Schoineus, Ptoos, sind Böotischen Localitäten entlehnt [2]); doch deutet deren mütterlicher Grossvater Hypseus, Sohn des Peneios und König der Lapithen, zugleich darauf, dass Thessalien die Urheimat war, was noch viel verständlicher damit ausgedrückt ist, dass Athamas aus Böotien vertrieben sein und in Thessalien sich angesiedelt haben soll, da offen-

---

[1]) I. S. 233 ff.

[2]) Leukon weist auf den Kopaischen See, der auch *Λευκωνὶς λίμνη* hiess. Steph. Byz. s. v. *Κῶπαι*.

bar hier das an zahlreichen Beispielen von mir früher nachgewiesene Gesetz der Rückwanderung eingewirkt hat, und folglich die vom Mythus angegebene Richtung der Wanderung umzudrehen ist [1]).

Dass indessen nicht der ganze Mythus aus historischen Vorgängen sich erklären lässt, dass er vielmehr überwiegend religiösen Gehaltes ist, liegt auf der Hand, und wir dürfen auch keinen Widerspruch erwarten, wenn wir, auf die unverkennbare und auch schon von Andern hervorgehobene Aehnlichkeit mit den Mythen von Lykaon und Tantalos und auf den nachgewiesenen historischen Ursprung des Cultes gestützt, den religiösen Stammesmythus der Achäer im Voraus als den eigentlichen Kern desselben bezeichnen. Doch hat derselbe auch nach Ausscheidung der historischen Beziehungen, welche eingedrungen sind, noch besondere Eigenthümlichkeiten aufzuweisen, deren Gründe zu ermitteln sind, ehe wir auf die Deutung selbst eingehen können. Dazu bietet eine Stelle Herodot's eine unentbehrliche Handhabe; sie lautet:

Ἐς Ἄλον δὲ τῆς Ἀχαιίης ἀπικομένῳ Ξέρξῃ οἱ κατη-

[1]) Paus. IX, 34, 7 sagt auch geradezu, dass Athamas nach Böotien eingewandert sei und sich in der Gegend des Berges Laphystion niedergelassen habe. — Preller in seiner öfter erwähnten Rec. S. 174 erlaubt sich den Ausspruch, dass das Gesetz der Rückwanderung in solcher Ausdehnung, wie ich wolle, nicht zugegeben werden könne. Hier bietet sich ein neues Beispiel dafür, und mir sind noch manche andere bekannt, die an ihrem Orte besprochen werden sollen. Es zeigt sich aber eine feine Manier des Mannes darin, dass er über eine bis dahin ihm und der gesammten Wissenschaft unbekannte Thatsache, ohne irgend einen Grund anzugeben, mit der Miene überlegenen Wissens abspricht und gleich hinterher in einer Weise darüber referirt, die deutlich zeigt, dass er mich gröblich misverstanden hat.



γεμόνες τῆς ὁδοῦ βουλόμενοι τὸ πᾶν ἐξηγέεσθαι ἔλεγόν οἱ ἐπιχώριον λόγον, τὰ περὶ τὸ ἱρὸν τοῦ Λαφυστίου Διὸς, ὡς Ἀθάμας ὁ Αἰόλου ἐμηχανήσατο Φρίξῳ μόρον σὺν Ἰνοῖ βουλεύσας, μετέπειτεν δὲ ὡς ἐκ θεοπροπίου Ἀχαιοὶ προτιθεῖσι τοῖσι ἐκείνου ἀπογόνοισι ἀέθλους τοιούςδε. ὃς ἂν ᾖ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ πρυτανηΐου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσι (λήϊτον δὲ καλέουσι τὸ πρυτανήϊον οἱ Ἀχαιοί), ἢν δὲ ἐσέλθῃ, οὐκ ἔστι ὅκως ἔξεισι πρὶν ἢ θύσεσθαι μέλλῃ. ὥς τ' ἔτι πρὸς τούτοισι πολλοὶ ἤδη τῶν μελλόντων τούτων θύσεσθαι δείσαντες οἴχοντο ἀποδράντες ἐς ἄλλην χώρην, χρόνου δὲ προϊόντος ὀπίσω κατελθόντες ἢν ἁλίσκωνται ἐσελθόντες ἐς τὸ πρυτανήϊον, ὡς θύεταί τε ἐξηγέοντο στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ ὡς σὺν πομπῇ ἐξαχθείς. ταῦτα δὲ πάσχουσι οἱ Κυτισσώρου τοῦ Φρίξου παιδὸς ἀπόγονοι, διότι καθαρμὸν τῆς χώρης ποιευμένων Ἀχαιῶν ἐκ θεοπροπίου Ἀθάμαντα τὸν Αἰόλου καὶ μελλόντων μιν θύειν ἀπικόμενος οὗτος ὁ Κυτίσσωρος ἐξ Αἴης τῆς Κολχίδος ἐῤῥύσατο, ποιήσας δὲ τοῦτο τοῖσι ἐπιγενομένοισι ἐξ ἑωυτοῦ μῆνιν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε. Ξέρξης δὲ ταῦτα ἀκούσας ὡς κατὰ τὸ ἄλσος ἐγένετο, αὐτός δὲ ἔργετο αὐτοῦ καὶ τῇ στρατιῇ πάσῃ παρήγγειλε, τῶν τε Ἀθάμαντος ἀπογόνων τὴν οἰκίην ὁμοίως καὶ τὸ τέμενος ἐσέβετο [1].

Ein merkwürdiger Bericht, dessen Schwierigkeiten aufzuhellen noch Niemand versucht hat. So viel ist klar, die Wegweiser erzählten dem Xerxes zweierlei, einmal den Mythus von Athamas und Phrixos, dessen Inhalt aber Herodot nur ganz kurz andeutet, sodann von einem noch üblichen Cultusgebrauche. Dieser bestand im Wesentlichen darin, dass nach alter Satzung der Aelteste aus dem Geschlechte des Athamas unter gewissen Bedingungen den Opfertod erleiden musste.

1) Herod. VII, 197.

Diese Satzung wird aber nicht mit dem Mythus von Athamas und Phrixos in Beziehung gesetzt, sondern auf eine angeblich beabsichtigte Opferung des Athamas selbst, von welcher der gewöhnliche Mythus nichts weiss, zurückgeführt. Das ist schon sehr auffällig; denn dass zwischen der beabsichtigten Opferung des Phrixos und der auf den Nachkommen des Athamas ruhenden Verpflichtung ein Zusammenhang existirt, kann doch wohl nicht bezweifelt werden. Ferner ist in dem Berichte über das herkömmliche Verfahren ein Widerspruch. Dem Aeltesten des Geschlechtes, heisst es, wird verboten das Prytaneum zu betreten; thut er es dennoch, so lässt man ihn nicht eher heraus, als bis er geopfert werden soll. Er braucht sich also nur von dem Prytaneum fernzuhalten, um der Opferung zu entgehen; dennoch sollen viele aus Furcht vor dem Opfertode in ein fremdes Land entflohen sein, offenbar ganz unnöthiger Weise. Und kehren sie zurück, so haben sie auch gar nichts durch die Flucht gewonnen; denn noch immer droht ihnen, wenn sie das Prytaneum betreten, dasselbe Schicksal wie vorher. Es bleibt auch ganz unverständlich, weshalb gerade das Betreten des Prytaneums so üble Folgen nach sich ziehen soll. Kurz, Herodot's Bericht ist unklar und ungenau; das Thatsächliche scheint sich so zu verhalten:

Der Cult des Zeus Laphystios musste nach uraltem Brauch mit einem Menschenopfer begangen werden, und auf dem Geschlechte des Athamas ruhte die Verpflichtung, dass, so oft das Fest wiederkehrte, der jedesmalige Aelteste des Geschlechtes den Opfertod erleiden musste. Die Zeit hatte diesen barbarischen Gebrauch gemildert, dergestalt, dass man dem Opfer gestattete sich durch die Flucht zu retten. Die später erfolgte Rückkehr ignorirte man zwar, doch galt der Heimge-

kehrte für bürgerlich todt, durfte sich im Prytaneum, dem Mittelpuncte des Gemeindelebens, nicht blicken lassen. Geschah dieses dennoch, hatte er so das ihm zu seiner Rettung gewährte Incognito gebrochen, so glaubte man, ohne die Rache des Gottes auf die ganze Gemeinde herabzuziehen, diesem sein Recht nicht länger vorenthalten zu dürfen, und vollzog das Opfer wirklich. Dieses gemilderte Verfahren, nicht den ursprünglichen Gebrauch suchte die Volkssage dadurch prototypisch zu motiviren, dass sie erzählte, auch der Ahnherr des Geschlechtes sei der Opferung durch seinen aus Aia heimkehrenden Enkel Kytissoros entzogen — eine Wendung, die dem gewöhnlichen Mythus von der Flucht des Phrixos nach Aia entlehnt war — und sie meinte zugleich, da der Sinn der Opferung selbst ihr schon völlig abhanden gekommen war, die auf den Nachkommen des Geschlechtes ruhende Verpflichtung zur Opferung aus dem Zorn des Gottes über die Entziehung jenes ihm aus einem beliebigen Grunde (in Folge einer Weissagung) zugedachten Opfers ableiten zu müssen.

Wenden wir uns von hier aus wieder zu unserm Mythus zurück, so ergibt sich, dass die Rettung und Flucht des Phrixos ebenfalls ein prototypisches Abbild des späteren gemilderten Verfahrens ist, da, wie die stammverwandten Mythen zeigen, ursprünglich Phrixos den Opfertod wirklich erleiden musste. Damit ist denn sofort Alles, was ihm als Mittel zu seiner Rettung dient, der goldene Widder sammt seiner angeblichen Mutter Nephele, die ihm denselben verschafft, als dem ursprünglichen Mythus fremd beseitigt. Auch der Machinationen einer bösen Stiefmutter bedurfte es nicht, um seine Opferung zu veranlassen; sie dienen nur dazu, um die unnatürliche Grausamkeit des Vaters zu moti-

viren und zu mildern [1]), wobei freilich der Angabe, dass wegen einer ἀφορία die Opferung erfolgt, eine Ahnung des Ursprünglichen zum Grunde zu liegen scheint, da ja nach Ausweis des Lykäischen Mythus das Fest beim Eintritt der unfruchtbaren Jahrszeit, des θέρος, gefeiert wurde. Dass diese ἀφορία nur eine künstlich herbeigeführte sein musste, war durch den Umstand bedingt, dass im andern Falle das Sühnopfer nothwendig hätte vollzogen werden müssen; die Art aber, wie sie herbeigeführt wird, läuft auf ein etymologisches Wortspiel (Φρίξος = Φρύξος) hinaus.

Somit gewinnen wir als die ursprüngliche Form des von prototypischen Beziehungen auf einen spätern Gebrauch und von fremdartigen Motivirungen gereinigten Mythus: Athamas opfert seinen Sohn Phrixos dem Zeus Laphystios. Wir erkennen darin ein genaues Abbild des Lykäischen Mythus; nur die Namen sind andere, und es fehlt die Angabe, dass der Opfernde in einen Wolf verwandelt wird. Doch ergibt sich, dass das Epitheton Λαφύστιος in letzter Instanz mit dem Epitheton Λυκαῖος gleichbedeutend ist; denn Λαφύστιος von λαφύσσειν, verschlingen, (in der Ilias stets vom Löwen gebraucht) bezeichnet das Wesen des Gottes von derselben Seite, welche im Arkadischen Culte durch das Symbol des Wolfes ausgedrückt wird, und ist ausserdem, wenn man unsere Ableitung des Namens Κρόνος (oben S. 137) gelten lassen will, geradezu ein Synonymon dieses letztern. Athamas, der dem Lykaon

---

1) Man beachte in dieser Beziehung auch, mit welchem Nachdruck hervorgehoben wird, dass Athamas wider seinen Willen zu der That sich genöthigt sieht: der angebliche Orakelspruch kann ihn dazu nicht bewegen, die Einwohner zwingen ihn dazu.

entspricht, hat mit diesem das gemein, dass er ebenfalls als König des Landes, in welchem der Cult sich angesiedelt hatte, aufgefasst wird, und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass sein Name seiner historischen Beziehung entlehnt ist, während Lykaon seinen Namen von dem Gotte selbst hat. Doch ist er, wie seine Handlungsweise zeigt, darum nicht weniger als dieser ein heroischer Repräsentant des Gottes in seiner chthonischen Phase. Hiernach repräsentirt sein Sohn Phrixos, der dem Sohne des Lykaon entspricht, die olympische Phase des Gottes. Sein Name ist dem durchaus angemessen. Denn man wird sich erinnern, dass der olympische Zeus dem chthonischen, der ihn vernichtet, gegenüber nach der Auffassung mehrerer Mythen als wehrlos und des Widerstandes unfähig dargestellt wird: im Arkadischen und Kretischen Mythus ist er ein kleines Kind (βρέφος), in dem Aktäonischen ein Hirsch, ein furchtsames, vor seinen Verfolgern zitterndes und scheu fliehendes Thier. Eben dieses und nichts Anderes soll der Name Φρίξος (von φρίσσειν, horrere) ausdrücken.

Da wir früher nachgewiesen haben, dass in dem Arkadischen Mythus die dem Athamas entsprechende Figur des Lykaon zum Theil wenigstens dem Bedürfnisse der dramatischen Darstellung im Cultus ihre Existenz verdankt, und obendrein die Opferung des Phrixos im Mythus dem Menschenopfer des Cultus im vorliegenden Falle offenbar eben so entspricht, wie dort, so darf mit Grund angenommen werden, dass auch hier nicht nur der ehemals übliche Ritus überhaupt einen dramatischen Character gehabt, sondern dass derselbe auch in allen wesentlichen Puncten mit dem Lykäischen überein gestimmt habe. Demnach müsste, wenn der Mythus sich in seiner ursprünglichen Form erhalten

und in derselben Weise, wie der Lykäische, den Gebräuchen des Cultus Aufnahme gestattet hätte, Athamas nach der Opferung in einen Wolf verwandelt und flüchtig werden. Von diesem Gesichtspuncte aus fällt nun ein eigenthümliches Licht auf den dritten Abschnitt des Apollodorischen Berichtes. Athamas, heisst es dort, erschoss in Raserei verfallen seinen Sohn Learchos, musste in die Verbannung gehen und liess sich nach Vorschrift des Orakels an einem Orte nieder, wo er von Wölfen bewirthet wurde. Wir können nicht umhin, in dieser Erzählung einen Nachhall des ursprünglichen Mythus zu erkennen, welcher, nachdem er die nachgewiesenen Entstellungen erfahren hatte, noch Triebkraft genug besass, den absterbenden Baum durch einen frischen Schössling zu ersetzen. Freilich musste dieser, da er nicht für sich, sondern nur gewissermassen als Anhang zu der umgestalteten Erzählung auftrat, sich's gefallen lassen, dass der Act der Opferung, den die Haupterzählung schon bot, und der sich nicht wiederholen liess, durch eine unfreiwillige Tödtung [1]) ersetzt wurde, aber die Flucht des Athamas zur Sühne der Blutschuld, die dort keinen Platz mehr fand, blieb ihm, ja selbst die symbolische Bezeichnung des flüchtigen Mörders [2]) als λύκος liess er sich nicht entgehen, wenn er auch denselben nicht sich in einen Wolf verwandeln, sondern nur von Wölfen bewirthet werden lässt. Auch ist jene

---

[1]) Der Name des getödteten Sohnes ist nur eine Hindeutung auf die Königswürde des Vaters, womit zugleich die in der Idee des Mythus begründete Identität beider hinlänglich ausgedrückt ist.

[2]) Als solchen bezeichnet ihn auch der Mythus, der ihm den Diochthondas, den Landflüchtigen, zum Bruder gibt. Müller Orch. S. 141. 175.



Substitution der unfreiwilligen Tödtung für die Opferung keine willkürliche, sondern in symbolischer Anschauung begründet; denn sie ist, da nach einer andern Stelle Apollodor's Athamas seinen Sohn ὡς ἔλαφον θηρεύσας ἀπέκτεινεν [1]), nur eine ins Menschlich-Natürliche übersetzte Version des Mythus von Aktaion, der, in seiner doppelten Gestalt den beiden Personen, Athamas nebst Sohn, entsprechend, ebenfalls jagt und als Hirsch gejagt und getödtet wird. Dem Aktäonischen Mythus steht aber der Athamantische hinsichtlich der historischen Verhältnisse seines Ursprungs näher als irgend einem andern. Darum werden wir auch die Angabe, dass Athamas in Raserei verfallen war [2]), als er seinen Sohn tödtete, in Zusammenhang bringen müssen mit der λύσσα, von welcher die Hunde des Aktaion, angeblich auf Anstiften der Artemis, ergriffen ihren Herrn zerreissen; in beiden Fällen ist die physische Beziehung auf die rasende Glut des θέρος nicht zu verkennen.

Einem Einwurfe müssen wir noch begegnen. Wir haben oben in der Wanderung des Athamas aus Böotien nach Thessalien einen historischen Zug erkannt, der auf die Herkunft des von Athamas repräsentirten Volkselementes aus Thessalien zu deuten ist, und da nun der historische Mythus es liebt solche Wanderungen durch einen unfreiwilligen Todschlag zu motiviren [3]),

---

1) Apollod. III, 4, 3. Hyg. f. 4.

2) Die Raserei soll durch Hera über ihn verhängt sein, weil er den Dionysos bei sich aufgenommen hatte. Apollod. l. l. vgl. Heyne Obss. p. 56. Diese Verbindung mit dem Dionysischen Sagenkreise erklärt sich durch die Localisirung des Mythus in Böotien, muss aber natürlich eben so gut entfernt werden, wie das Eingreifen der Artemis in den Aktäonischen Mythus.

3) I. S. 82.

so könnte man vielleicht meinen, dass mit jener Deutung Alles abgethan sei. Allein dem ist nicht so. Denn es blieben dann der eigenthümliche Zug von der Bewirthung durch die Wölfe und die besonderen Umstände des Todschlags ganz unerklärt; auch wäre es mindestens ungewöhnlich, dass der Getödtete der Sohn des Flüchtlings ist, da es in solchen Wanderungssagen sonst entweder der Bruder oder ein Fremder ist, dessen Tödtung zur Flucht zwingt. Wir müssen folglich annehmen, dass hier der religiöse Mythus wegen der zufälligen Aehnlichkeit seiner Formen den historischen attrahirt hat, was übrigens immerhin zur Erhaltung des ersteren mit beigetragen haben mag.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig zu zeigen, auf welchem Wege mehrere einzelne Züge, die wir vorhin als fremdartig ausscheiden mussten, in den Mythus eingedrungen sind. Die Vermählung des Athamas mit Ino, der Tochter des Kadmos, haben wir oben als einen Ausdruck für die historische Thatsache erkannt, dass die mit Aeolern gemischten Achäer bei ihrem Eindringen in Böotien mit den Kadmeern zusammenstiessen und, wie in solchen Fällen gewöhnlich, theilweise mit ihnen verschmolzen. Damit scheint die Bedeutung dieser Persönlichkeit für den Athamantischen Mythus vollkommen erschöpft; denn die Angabe, dass sie mit ihrem Sohne Melikertes ins Meer gesprungen, und beide so, gleich dem Anthedonischen Fischergotte Glaukos, zu Seegottheiten geworden seien [1]), führt uns in einen fremdartigen Ideenkreis und auch in eine Localität, mit welcher Athamas nichts zu thun hat, da von seinem Mythus in Korinth, dem Mittelpunct der Verehrung des Melikertes, keine Spur zu finden ist. Schwieriger ist

[1]) Apollod. l. l.

die Figur der Nephele. Es ist immer schon sonderbar, dass ein Wesen, dessen Namen ein gewöhnliches Appellativum für ein physisches Object ist, in einen alten Heroenmythus, sei es als Heroine sei es als Göttin (denn das soll sie nach einigen Angaben[1]) gewesen sein), eintritt; wenigstens ist in wirklich alten Mythen Aehnliches, so viel ich sehe, nicht zu finden. Aber noch sonderbarer, ja ganz abnorm ist es, dass dieses Wesen ohne alle Genealogie dasteht, was schon O. Müller aufgefallen ist[2]). Beherzigen wir dies recht und denken wir daran, dass die Argonautensage, zu welcher der Athamantische Mythus in seiner gewöhnlichen Gestalt gewissermassen die Vorgeschichte ist, schon sehr früh dichterische Bearbeitung gefunden zu haben scheint[3]), so müssen wir auf den Gedanken gerathen, dass Nephele gar keine mythische Person, sondern ein Geschöpf der Poesie ist. Ich denke mir die Sache etwa so. Die Rettung und Flucht des Phrixos schien einer Motivirung und Vermittlung zu bedürfen. Ein alter Dichter hatte zu diesem Behufe das einfache Mittel ergriffen, dass er sagte, eine Wolke habe ihn entführt, ähnlich wie Paris in eine Wolke gehüllt dem drohenden Tode entgeht[4]). Unterstützt wird diese Vermuthung durch den Ausdruck Apollodor's: *Νεφέλη αὐτὸν ἀνήρπασεν*, und auch die Entführung durch die Luft würde offenbar viel besser passen, wenn man den Widder, der doch, wie oben gezeigt ist, nicht ebenfalls die Wolke sein kann, ganz aus dem Spiele liesse. Die Darstellung jenes Dich-

---

1) Müller Orchom. S. 169.

2) ebendas. S. 168.

3) Hom. Od. XII, 70; vgl. Müller Orch. S. 259.

4) Hom. Il. III, 380 f.: *τὸν ἐξήρπαξ' Ἀφροδίτη, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ.*

ters mochte so gehalten sein, dass νεφέλη dabei in einer leichten poetischen Personification erschien. Und wie nun bei der Fortbildung der Mythen, besonders unter den Händen der Dichter, stets auf genauere und umständlichere Motivirung der überlieferten Facta ausgegangen wird, ja mitunter weitläuftige Geschichten zu diesem Zwecke ersonnen werden, so konnte es wohl geschehen, dass Spätere, in der Meinung, die nun einmal gegebene Persönlichkeit müsse doch aus irgend einem Grunde ein besonderes Interesse au der Rettung des Phrixos gehabt haben, sie zur Mutter desselben erhoben. Und von hier aus war nun auch der Ino, die, wie gezeigt ist, ihre durch historische Beziehungen wohlberechtigte Stellung im Mythus hat, ihre Rolle vorgezeichnet; sie wurde zur bösen Stiefmutter, die den verhassten Stiefsohn aus dem Wege räumen wollte, womit zugleich das Bedürfnis der Motivirung der unnatürlichen That des Vaters befriedigt war.

Aus dieser Auseinandersetzung, wie aus dem Zusammenhange des Mythus ergibt sich, dass der goldvliessige Widder als Werkzeug der Entführung ganz überflüssig ist; Nephele allein genügte, um Alles zu thun, was durch diesen vollbracht wird. Es müssen also andere Gründe den Eintritt desselben in den Mythus bedingt haben. Um diese zu erfassen, müssen wir festhalten, worauf schon hingedeutet ist, dass das goldene Vliess der Argonautensage im engern Sinne d. h. der Iasonischen Fahrt nach Aia angehört. Diese geht von Iolkos aus, einem ehemaligen Hauptsitze der Aeoler. Dass dieser Stamm also irgend welchen Antheil an der Bildung der Argonautensage hat, kann nicht bezweifelt werden. Nun ist aber auch Athamas nach Ausweis seiner Genealogie zunächst ein Aeolischer Heros, und es wäre unnatürlich, wenn dieser Umstand nicht

auch auf seinen Mythus Einfluss geübt hätte. Was liegt nun näher als die Vermuthung, dass durch diesen bei der Bildung beider Mythen betheiligten Stamm eben dasjenige Element in dieselben hineingetragen sei, welches beiden gemeinsam ist? Damit ist freilich über die Bedeutung des goldenen Vliesses — die uns indessen auch hier nichts angeht — noch nichts gewonnen; doch wird es wenigstens wahrscheinlich, dass dasselbe in dem Ideenkreise der Aeolischen Religion eine nicht unwichtige Rolle gespielt habe und dort seine Erklärung finden muss. Nur eine zusammenhängende Betrachtung der Aeolischen Stammesreligion wird uns also dieses alte Räthsel der Mythologie lösen können; doch mag auf einen vorläufigen Anhaltspunct hingewiesen werden. Im Culte des Zeus Aktaion kommen, wie wir gesehen haben, Widderfelle zu einer bedeutsamen Verwendung. Von diesem Cultusgebrauch haben wir nun in keinem der altachäischen Zeusmythen eine Spur gefunden, auch nicht in dem Aktäonischen Mythus, der doch aus diesem Culte hervorgegangen ist. Müssen wir denselben nun schon aus diesem Grunde als ein dem Achäischen Culte ursprünglich fremdartiges Element erkennen, so macht die Lage des Heiligthums in der Nähe von Iolkos und die nach Ausweis historischer Mythen auch hier vor sich gegangene Berührung des Achäischen und Aeolischen Stammes wahrscheinlich, dass der Achäische Cult jenen Gebrauch aus der Aeolischen Religion adoptirt hat. Daraus ergibt sich denn so viel, dass eine Idee sich darin aussprach, welche der altachäischen Religion nicht völlig heterogen sein konnte, was immerhin als ein Fingerzeig für eine spätere Untersuchung dienen mag.

---

§ 11.

Aias der Telamonier.

Wahrscheinlich wird die oben (S. 76) ausgesprochene Bemerkung, dass auch in den Erzählungen von dem Telamonier Aias Elemente des altachäischen Stammesmythus zu finden seien, von manchem Leser nicht ohne Mistrauen aufgenommen sein, da sie ihn vielleicht erinnert hat an die Versuche anderer Mythologen, die Helden der Homerischen Dichtung zu Fluss-, Donner-, Sonnengottheiten u. s. w. zu verarbeiten und die Handlung der Ilias in einen physischen Process aufzulösen. Doch hoffe ich schon hinlänglich bewiesen zu haben, dass ich nicht die gleichen Wege zu gehen gesonnen bin, vielmehr in einem entschiedenen Gegensatze zu denen stehe, welche die Griechische Heldensage ihres historischen Characters entkleiden und zu einem blossen Erzeugnis einer phantastischen Naturanschauung machen möchten. Auf der andern Seite freilich kann ich mich auch denen nicht anschliessen, welche durch die lebendige Frische der Homerischen Darstellung gefangen genommen sich nicht entschliessen können die individuelle Existenz der Homerischen Helden und die Thatsächlichkeit des grossen Kampfes, in dem sie auftreten, wenigstens seinen wesentlichen Grundzügen nach in Zweifel zu ziehen. Denn die Handlung der Ilias sammt den Personen, die sie uns vorführt, fällt mitten in eine Periode der Griechischen Geschichte, aus welcher wir sonst keine anderen glaubwürdigen Berichte, als nur mythische haben, und es kann schon aus diesem Grunde, von zahlreichen andern abgesehen, nicht zweifelhaft sein, dass auch der Stoff der Ilias, so weit er nicht freier Dichtung angehört, mythischen Characters ist. Aber das Mythische steht, wie mir jetzt wohl zugegeben wer-

den wird, nicht in einem absoluten Gegensatze zu dem Historischen, da der Mythus ja nur eine Form der Anschauung und Darstellung ist, welche den verschiedenartigsten Inhalt, also auch geschichtlichen in sich aufnehmen kann. Hiernach wird es nicht als ein Widerspruch erscheinen, wenn ich den Trojanischen Krieg der Hauptsache nach für geschichtlich, aber dennoch zugleich für mythisch, die Helden desselben für historische, aber dennoch zugleich durch mythische Anschauung geschaffene Persönlichkeiten erkläre.

Auch der Telamonische Aias ist demnach eine mythische Persönlichkeit, zunächst der historische Repräsentant der Salaminischen Achäer. Seine Theilnahme an dem Trojanischen Kriege würde also auf eine Betheiligung der Salaminischen Achäer an demselben zu deuten sein, wenn es schon ausgemacht wäre, dass die Sage vom Trojanischen Kriege wirklich einen grossen gemeinsamen Kampf der Griechischen Stämme gegen die Asiatischen Barbaren vor der Thessalisch-Böotischen Wanderung zur geschichtlichen Grundlage hätte. Dass dies aber nicht angenommen werden darf, dafür kann eben jene Betheiligung des Aias und seiner Unterthanen an dem angeblichen Kriege zum Beweise dienen. Denn ich habe gezeigt, dass erst nach der Einwanderung der Thessaler die Achäer aus Phthia verdrängt und bei ihrem allmählichen Vordringen nach Süden in Salamis eingewandert sind [1]). Demnach muss, was etwa in den Erzählungen von Aias geschichtliche Bedeutung haben mag, so lange bei Seite geschoben werden, bis eine kritische Bearbeitung des gesammten Trojanischen Sagenkreises die erforderlichen Mittel zum Verständnis an die Hand gibt.

---

1) I. S. 230 ff.

Als historischer Heros kann nun aber Aias, wie bereits durch zahlreiche Beispiele bewiesen ist, recht wohl zugleich ein religiöser sein, d. h. es können sich Mythen an ihn knüpfen, in welchen er als Repräsentant des Stammesgottes der Achäer erscheint. Und ein solcher Mythus existirt wirklich, obwohl Homer denselben nicht kennt. Es ist dies die Erzählung, die schon in der kleinen Ilias des Lesches enthalten war und von Sophokles nach dem Vorgange des Aeschylus in seiner bekannten Tragödie bearbeitet ist. In derselben eine freie Erfindung zu sehen, würde sich daran stossen, dass Aias als Ahnherr des Miltiades und Kimon [1]) so wie als Heros eponymos einer Attischen Phyle sicher dergestalt im Munde des Athenischen Volkes lebte, dass kein Attischer Dichter auf die Auctorität eines älteren Dichters hin Thatsachen dem versammelten Volke vorführen lassen durfte, die doch nicht gerade dazu angethan waren, den Ruhm des Helden zu erhöhen und der Eitelkeit der in ihm sich selbst feiernden Athener zu schmeicheln. Die Grundzüge jener Erzählung sind folgende:

Nach dem Tode des Achilleus entsteht ein Streit um dessen Waffen zwischen Aias und Odysseus. Dem Letztern werden sie von den Fürsten zugesprochen. Darüber zürnt Aias und sinnt auf Rache. In der Nacht will er die Fürsten ermorden, aber Athena verwirrt seinen Geist durch Wahnsinn, dass er statt jener die Heerden des Heeres niedermetzelt. Doch bald kommt er wieder zu sich, erkennt seine Schande und stürzt sich in sein Schwert.

Es versteht sich aus dem Obigen von selbst, dass

---

1) Herod. VI, 35. Pherec. bei Marcell. vit. Thucyd. Sturz. p. 84.

zunächst Alles, was den Mythus in den Zusammenhang des Trojanischen Krieges rückt, zu beseitigen ist, zumal darin wesentlich nichts als eine Motivirung der eigentlichen Facta enthalten ist. Also fällt der Streit um die Waffen und das Gericht der Fürsten weg. Eben so ist Athena zu entfernen, die hier nur in der aus Homer bekannten Rolle als Beschützerin des Odysseus auftritt. Auch dass Aias aus Schamgefühl sich tödtet, ist, eben als ein sittliches Motiv, dem Mythus fremd, und damit auch natürlich die Angabe, dass er zuvor aus dem Wahnsinn erwacht sei. Es bleibt also als eigentlicher mythischer Kern: Aias, in Wahnsinn gerathen, fällt mordend unter die Heerden und tödtet dann sich selbst. Erwägen wir nun, was wir schon wiederholt wahrgenommen haben, dass im Heroenmythus gern, was in der alten Symbolik gar zu unnatürlich und der menschlichen Sphäre fremdartig erscheint, beseitigt oder abgeschwächt wird, so erkennen wir in dem mordenden Einfall in die Heerden eine Handlungsweise, in der sich Aias als der λύκος des alten Stammesmythus kund gibt; denn der Wolf findet seine symbolische Verwendung in diesem eben wegen seiner blutgierigen, den Heerden feindlichen Natur. Den Wahnsinn oder die Raserei (*μανία*, *λύσσα*) haben wir als einen, wie es scheint, den Nordachäern eigenthümlichen Zug in den Mythen von Aktaion und Athamas nachgewiesen und gedeutet. Dass aber Aias sich selbst tödtet, entspricht zwar den frühern Mythen nicht völlig in der Form, aber wohl in der Bedeutung. Denn der Getödtete ist in jenen ja identisch mit dem Tödtenden, und diese Identität haben wir mehrfach in einer bald mehr, bald minder deutlichen, aber der mythischen Anschauung stets vollkommen genügenden Weise ausgesprochen gefunden. Es ist also vorauszusetzen, dass in der Zeit, wo unser

Mythus seine Gestalt gewann, diese Identität noch in dem Bewusstsein lebendig genug war, und ein ganz in die menschliche Sphäre gerückter Mythus hatte keinen Grund die Selbsttödtung, die dem Gott unangemessen gewesen wäre, zu vermeiden.

---

§ 12.

Das physische Wesen des Zeus.

Wir haben diejenigen Culte des Zeus, welche nachweislich aus der Periode des gesonderten Stammeslebens der Achäer herrühren, und die verschiedenen Formen des alten religiösen Stammesmythus, welche durch die Gunst der Umstände in eine spätere Zeit hinüber gerettet sind, jetzt hinlänglich kennen gelernt, um den Versuch zu machen, aus diesen Ruinen das mit dem Stamme selbst in Trümmer zerfallene Gebäude der altachäischen Religion wenigstens seinen Umrissen nach wiederherzustellen. Es ist dabei zu bevorworten, dass wir keinen Grund haben, zwischen den beiden Zweigen des Stammes, den Thessalischen und den Peloponnesischen Achäern, zu unterscheiden. Denn wenn sich auch hier und da einige besondere Eigenthümlichkeiten in der Symbolik der nordachäischen Mythen gezeigt haben, und vielleicht auch in dem Culte eine und die andere Aeusserlichkeit etwas anders geordnet gewesen sein kann [1]), so haben wir doch in der Hauptsache eine

---

[1]) Es ist z. B. nicht klar, ob der Knabe, den man an dem Lykäischen Feste opferte, ebenfalls aus einem bestimmten, dazu durch das Herkommen verpflichteten Geschlechte genommen wurde wie bei dem Culte des Laphystischen Zeus. Eben so ist es

Uebereinstimmung gefunden, die nicht grösser gedacht werden kann. Es muss also behauptet werden, dass die gemeinsamen Grundzüge der religiösen Anschauungen und des Cultes, die wir jetzt aus den landschaftlichen Ueberlieferungen zusammenzustellen im Begriff sind, das Wesen des Gottes und die Formen seiner Verehrung so darstellen, wie Beides einst zu Dodona, als beide Stammeszweige hier noch ungetrennt zusammen sassen, bestanden hat.

Hinsichtlich des physischen Wesens des Gottes ergibt sich, wenn wir die Ergebnisse unserer Deutungen in ein Wort zusammendrängen wollen, dass derselbe ein Jahresgott war d. h. ein Gott, der in den wechselnden Erscheinungen der Jahrszeiten, namentlich in so fern diese das Gedeihen oder Absterben der Vegetation bedingen, thätig und so mit denselben verwachsen gedacht wurde, dass die einander entgegenstehenden und sich gegenseitig aufhebenden Wirkungen derselben das Wesen des Gottes selbst verändern und dasselbe vermöge der personalistischen Anschauung in zwei sich einander bekämpfende und gegenseitig vernichtende Persönlichkeiten auseinander treten lassen, deren Einheit zwar nicht gänzlich vergessen, aber doch nur mit einiger Mühe festgehalten und endlich unter Einwirkung ethischer Beziehungen so gut wie ganz aufgegeben wird.

Während der fruchtbaren Jahrszeit ist der Gott ein kräftiger, den Banden der Unterwelt und des Todes mit siegreicher Gewalt entronnener Jüngling, der mit dem Blitzstrahl die entgegenstehende feindliche Macht zu Boden wirft. Aber wenn die Glut des θέρος

zweifelhaft, ob hier die Uebernahme der Sühne für die begangene Blutschuld in derselben Weise durchs Loos oder auf irgend eine andere Art bestimmt wurde.

hereinbricht, ist er schwach und wehrlos, unfähig dem früher besiegten, jetzt wieder in voller Stärke ihm gegenüber tretenden Feind Widerstand zu leisten. Dieser, eigentlich nur die Kehrseite seines eigenen Wesens, der in ein gefrässiges, blutgieriges Ungethüm verwandelte Gott selbst und zur Andeutung dieses Verhältnisses als Vater des jugendlichen Gottes gedacht, tödtet und verzehrt mit unnatürlicher Grausamkeit das eigene Kind, um nun seinerseits als die finstere Macht des Todes und der Unterwelt zu herrschen, so lange die unfruchtbare Jahrszeit währt und bis der einstweilen von der Oberwelt verschwundene olympische Gott in den Räumen der Unterwelt hinlänglich erstarkt ist, um den Kampf wieder von neuem zu beginnen. So in ewigem Wechsel sich gegenseitig bekämpfend und besiegend beherrschen sie abwechselnd den Kreislauf des Jahrs, ohne jedoch jemals ganz aufzuhören zu existiren, da sowohl der oberweltliche als der unterweltliche Gott jeder in seinem Reiche beständig leben und herrschen muss, wenn das religiöse Bedürfnis in allen Fällen, wo dasselbe sich angeregt fühlt, seine Befriedigung finden soll.

Dieses Bild, das sich ein jeder aus der gegebenen Analyse der Mythen selbst noch im Einzelnen weiter ausführen kann, zeigt uns zunächst, dass es nicht ein einzelnes physisches Object oder Phänomen ist, aus welchem sich das physische Wesen des Gottes constituirt, und obwohl der Name Ζεύς = Skr. dyaus den Himmel bezeichnet, so ist es doch eigentlich nicht dieser, sondern gewissermassen die Gesammtheit der vom Himmel ausgehenden Erscheinungen und noch mehr ihrer Wirkungen, welche in dem Wesen des Gottes zusammengefasst ist. Ueberhaupt erkennen wir in ihm keine Naturvergötterung im gewöhnlichen Sinn. Denn von die-

ser kann doch nur da die Rede sein, wo ein sichtbarer Theil oder eine sinnlich wahrnehmbare Kraft der Natur dergestalt mit den Attributen der Persönlichkeit und Göttlichkeit ausgestattet wird, dass die physische Substanz stets durch diese wie durch einen Schleier hindurchblickt und ohne Mühe, so zu sagen mit unbewaffnetem Auge wahrgenommen werden kann, wie z. B. von dem Helios der Homerischen Gedichte nirgend zweifelhaft ist, dass hinter ihm die im Osten aufgehende und im Westen untergehende Sonne verborgen ist. Das kann man aber von dem altachäischen Gotte, wie wir ihn kennen gelernt haben, durchaus nicht behaupten. Zwar hängt er auch er mit seinem physischen Substrat so eng zusammen, dass ein Wandel in diesem auch eine Veränderung in der Substanz seines Wesens herbeizuführen scheint, aber er ist und bleibt in Wirklichkeit doch zunächst immer eine frei thätige, den Eingebungen ihres eigenen Willens folgende Persönlichkeit und bewahrt diese Eigenschaft durch allen Wechsel hindurch. Das göttliche Wesen füllt die Erscheinungen und Wirkungen in der Natur, nicht diese jenes; es durchzieht sie in ihrem Kreislaufe gewissermassen, ohne, trotz aller Veränderungen, die es erfährt, sein eigenes Ich zu verlieren. Mit einem Worte, das geistige Wesen der Gottheit ist der eigentliche Kern, und aus dem Physischen stammen nur die verschiedenen Erscheinungsformen, in denen der Gott sich der Menschheit offenbart, bald Segen und Gedeihen spendend, bald Verderben und Vernichtung bringend. Und so bestätigt sich denn hier, was wir oben aus allgemeinen Gründen deducirt haben, dass der dem Menschen angeborene religiöse Trieb die Gottesidee erzeugt, die Naturerscheinung derselben nur Form und Gestalt verliehen hat.

Freier noch steht die göttliche Persönlichkeit den einzelnen Phänomenen gegenüber, welche den Wechsel der Jahrszeiten begleiten und hervorrufen. Regen, heiterer Himmel, Sturm, Blitz und Donner, die nach dem Glauben aller Zeiten von Zeus ausgehen und ihm die zahlreichen Epitheta eingetragen haben, mit welchen die Homerische Poesie ihn schmückt, wirken an sich keinen Wechsel in der Gestalt des Gottes selbst. Denn mit Ausnahme der Sonnenglut des *θέρος*, welche in der Raserei des Athamas, Aias und der Aktäonischen Hunde ihren symbolischen Reflex hat, finden wir in den Mythen nirgend eine symbolische Beziehung auf jene Erscheinungen, obwohl es nicht nur an sich unbezweifelbar ist, sondern sich meist auch direct nachweisen lässt, dass man sie schon zur Zeit der Blüte des Achäischen Stammes auf den Gott zurückführte. So haben die in Lakonien angesiedelten Achäer der Hauptstadt ihres Landes den Namen *Λακεδαίμων* gegeben, welcher unverkennbar ursprünglich ein Epitheton des Gottes und als solches noch bei den Dorischen Spartiaten in Geltung geblieben ist. Es bezeichnet ihn als Donnergott [1]). Der Heros Thyestes hat seinen Namen vom Sturme und zwar, wie der Zusammenhang seines Mythus zeigt, von dem winterlichen Sturme. Die Deukalionische Flut, welche auf die Ueberschwemmungen, die in der winterlichen Jahrszeit einzutreten pflegen, zu

---

[1]) I. S. 218. Welcker Gr. Götterl. I. S. 213 will einen Orakelgott darunter verstehen. Allein wenn auch die Tragiker und Aristophanes sagen: *Λοξίας ἔλακεν, ὁ Φοῖβος ἔλακεν*, so möchte doch der Ausdruck auf den durch Zeichenorakel seinen Willen verkündigenden Zeus schlecht passen. Ohnehin ist es unstatthaft, auf eine spätere, abgeleitete Bedeutung, statt auf die ursprüngliche zurückzugehen.

beziehen ist, wird zwar nur in einigen durch die Auctorität ihrer Quellen nicht besonders ausgezeichneten Relationen des Lykäischen Mythus direct auf den Gott zurückgeführt, aber sie schliesst sich doch stets eng an den Mythus an, und Deukalion selbst tritt nach zahlreichen Angaben in eine so enge Beziehung zu der Person und dem Culte des Gottes [1], dass man wohl daraus schliessen darf, den alten Achäern habe ihr Gott auch als der Sender der winterlichen Regengüsse gegolten. Eben so darf angenommen werden, dass in dem Mythus von Kronos der Blitz als Waffe des Gottes, mit dem er seinen Gegner überwältigt, so alt ist als der Mythus selbst, zumal die physische Beziehung dieses Kampfes auf den Eintritt des Frühlings diese Vermuthung unterstützt; denn die Gewitter mit den sie begleitenden fruchtbaren Regengüssen sind es hauptsächlich, die den Frühling herbeiführen.

Wenn nun also die Thatsache feststeht, dass der Gott Zeus durch die einzelnen Phänomene, als deren wirkende Ursache er gedacht wird, keine Veränderung in seinem eigenen Wesen und seiner Gestalt erleidet, nicht in, sondern ausserhalb derselben sein Leben und seine Existenz hat, so dass er nach Laune und Willkür über sie verfügen kann, so ist das nicht nur für eine richtige Erkenntnis des physischen Wesens dieses Gottes von Wichtigkeit, sondern man darf auch schon mit Wahrscheinlichkeit den allgemeinen Schluss daraus ziehen, dass keine Griechische Stammesgottheit auf ein einzelnes physisches Phänomen sich zurückführen lässt, dass mithin die Regen-, Wolken-, Sturm- und Blitzgottheiten u. s. w. der modernen Mythologie als Verirrungen einer über das Wesen der Religion nicht zu

[1] I. S. 189.

hinlänglicher Klarheit gediehenen Pseudo-Wissenschaft zu beseitigen sind.

---

§ 13.

Der Cult.

Wie das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern ein doppeltes ist, zu dem einzelnen Menschen und zu dem ganzen Complex von Individuen, die sich zu einem kleinern oder grössern religiösen Verbande um sie vereinigt haben, so scheidet sich auch der Cult in Privatcult und Gemeindecult. Bei dem letztern ist wiederum zu sondern zwischen der Verehrung, welche durch einzelne, sich nicht regelmässig wiederholende Veranlassungen herbeigeführt wird, und den grossen Festen, die in fest bestimmten Perioden wiederzukehren pflegen. Diese letztern pflegen sich anzuknüpfen an gewisse bedeutsame Momente des religiösen Glaubens; sie feiern diejenigen Acte der Gottheit, durch welche dieselbe ihr Wesen und ihre Macht vorzüglich manifestirt hat. Darum sind denn auch an sich schon die Eindrücke, welche das Gemüth durch sie erhält, viel tiefer und nachhaltiger als alle andern, und es steigern sich dieselben noch durch die zahlreiche Betheiligung der Gemeindeglieder und den Glanz der zur würdigen Feier getroffenen Anstalten.

Hieraus begreift es sich, dass wir in den Mythen des Achäischen Stammes wohl von den grossen periodischen Festen Spuren gefunden haben, aber nicht von den Gebräuchen, mit welchen der Einzelne den Gott verehrte oder die bei irgend welchen mehr zufälligen

Anlässen von den vereinigten Stammesgenossen geübt wurden. Die letztern haben aber auch kein besonderes Interesse für uns, da wir voraussetzen können, dass sie im Wesentlichen denselben Character an sich getragen haben werden, wie die Gebräuche, mit welchen Zeus und die übrigen Griechischen Gottheiten bei Homer und in den spätern Zeiten verehrt werden. Dagegen sind die erstern für den Bildungszustand und die Eigenthümlichkeit des Stammes characteristisch genug.

Das Hauptfest wiederholte sich in ennaeterischen Zwischenräumen um die Zeit des Sommersolstitiums. Nach uralter Satzung, die zwar im Laufe der Zeit an einigen Stellen eine Milderung erfuhr [1]), aber wo der Cult ohne Störung und Unterbrechung von aussen her sich erhalten hatte, niemals völlig aufgehoben wurde [2]), musste an diesem Feste ein Mensch geopfert werden, der Sohn eines angesehenen Geschlechtes, dem das Herkommen die Verpflichtung dazu auferlegte, oder doch *εἷς τῶν ἐπιχωρίων παῖς*. Dieses Opfer war nicht etwa bloss, wie andere Menschenopfer, ein Sühnopfer zur Besänftigung und Ableitung des Verderben drohenden Zornes der Gottheit, sondern es stand in einem tiefern Zusammenhange mit der dogmatischen Auffassung des

---

1) Dass man bei dem Laphystischen Culte dem Opfer gestattete sich durch die Flucht zu retten, haben wir oben gesehen. In der Landschaft Achaia war an die Stelle der Opferung priesterlicher Dienst getreten. I. S. 219 f.

2) In Salamis auf Cypern sollen dem Zeus Salaminios, dessen Cult angeblich von Teukros, Telamon's Sohn, gegründet war, bis auf Hadrian's Zeiten Menschenopfer gebracht sein. Die Epitheta *Εἰλαπιναστής* und *Σπλαγχνοτόμος*, welche der Gott hier führte, lassen sich mit dem Epitheton *Λαφύστιος* und dem aus dem Lykäischen Culte bekannten Ritus der Splanchnotomie in Zusammenhang bringen. Engel Kypros II. S. 660 ff.

Wesens des Gottes, denn dieser selbst war nach dem Glauben jetzt gestorben, getödtet und aufgezehrt von seinem alten Feinde, dem Gotte der Unterwelt, und was dem Gotte widerfahren war, das musste der Knabe als dessen Stellvertreter jetzt erleiden. Darum begnügte man sich nicht mit dem blossen Opfer, sondern da der Gott der Unterwelt den olympischen Gott verzehrt hatte, so wurde auch dieses im Culte nachgeahmt. Die Eingeweide des Knaben wurden unter die Eingeweide geopferter Thiere geschnitten und zum Mahle vorgesetzt, an dem aber wohl nicht alle Genossen des Festes Theil nahmen, sondern eine beschränkte Zahl, die einem bestimmten Geschlechte angehörte, vielleicht demselben, aus dem das Opfer genommen war. Die Fleischstücke wurden vertheilt, und das Mahl begann. Doch bald wurde es unterbrochen. Einer der Schmausenden hatte ein Stück von dem Menschenfleische gekostet, und damit war er zum Lykos auserkoren d. h. zum Stellvertreter des verzehrenden Unterweltsgottes und zum Träger der durch die Tödtung des Knaben begangenen Blutschuld. Vermuthlich erfolgte jetzt eine tumultuarische Scene. Der Tisch wurde umgestossen, der Lykos begab sich schleunig auf die Flucht, die Festgenossen verfolgten ihn, und wenn sie ihn ergriffen, entkleideten sie ihn und jagten ihn in die Wildnis. Und nicht eher durfte er wieder in der Heimat erscheinen, als bis die Zeit des Festes von Neuem wiederkehrte. Doch die Festfeier war damit noch nicht vorüber. Es begann jetzt die Leichenfeier des Gottes, die man nicht würdiger begehen zu können meinte, als mit denselben Gebräuchen, mit welchen man nach alter Hellenischer Sitte — wir wissen das aus der Ilias und aus manchen Mythen — einen gestorbenen Fürsten des Volks zu ehren pflegte. Wettkämpfe waren es, bei de-

nen die Sieger mit werthvollen Preisen geehrt wurden, und so war denn, wie es das Bedürfnis der menschlichen Natur verlangt, zugleich dafür gesorgt, dass die durch die vorangegangenen düstern Gebräuche erschütterten Gemüther durch das Gegengewicht einer erheiternden Scene wieder die rechte Stimmung gewannen.

So viel erfahren wir theils aus den Mythen, theils aus directen durchaus glaubwürdigen Berichten über die noch spät erhaltenen Reste des altachäischen Cultes. Anderes können wir nur durch Vermuthung ergänzen. Neben den ursprünglich auch ennaeterischen, später penteterischen grossen Spielen zu Olympia wurden alljährlich kleinere gefeiert [1]), und da wir nun wissen, dass die Olympischen Spiele überhaupt nur eine spätere Wiederauffrischung des altachäischen Festes sind, und die Idee dieses letztern mit einer gewissen Nothwendigkeit eine alljährliche Wiederholung zu verlangen scheint, so darf immerhin angenommen werden, dass auch hier neben dem ennaeterischen Hauptfeste ein alljährlich wiederkehrendes kleineres bestand, bei dem aber jedenfalls das Menschenopfer sammt der dafür geleisteten Sühne weggefallen sein wird. Andererseits haben wir schon oben (S. 145) die Vermuthung aufgestellt und mit einigen Gründen unterstützt, dass auch der in den Frühling fallende Act der Wirksamkeit des Gottes, die Ueberwindung des Kronos durch den wieder erstarkten jugendlichen Zeus, im Cultus begangen sei und zwar ebenfalls mit mimisch-dramatischen Gebräuchen. Für das Letztere spricht zwar eigentlich nur die Analogie, aber diese hat auch bei Fragen dieser Art ein bedeutendes Gewicht. Man darf namentlich darauf hinweisen, dass bei mehreren Griechischen und auch bei Deutschen

1) Herm. G. A. § 46, 13.

Stämmen auf den Eintritt des Frühlings bezügliche mimisch-dramatische Festgebräuche mit besonderm Glanze begangen wurden; warum sollten also die alten Achäer, die dem darauf bezüglichen Acte ihres Mythus doch ein so lebendiges dramatisches Gepräge zu geben vermocht haben, hier anders verfahren sein als bei dem Feste der Sommersonnenwende? Doch muss jedenfalls zugegeben werden, dass dieses supponirte Frühlingsfest für sie von geringerer Bedeutung gewesen sein wird, als das andere — vielleicht war es nur ein alljährlich wiederkehrendes kleineres Fest — sonst würde es in ihren Mythen einen deutlichern Nachhall gefunden haben. Denn es kann doch nicht für einen Zufall gelten, dass mit Ausnahme des Kretischen Mythus nirgend eine Spur von dem mythischen Acte, geschweige denn von den entsprechenden Cultusgebräuchen sich erhalten hat.

§ 14.

Das ethische Wesen des Achäischen Gottes.

Es ist, wie schon die Ueberschrift zeigt, unsere Absicht nicht, hier von dem ethischen Wesen des Zeus im Allgemeinen zu handeln, sondern nur diejenigen ethischen Eigenschaften des Gottes zu ermitteln, welche in seinem Wesen lagen, als die Verehrung desselben noch auf den engern Kreis seines Stammes beschränkt war. Wir verhehlen uns nicht die besondern Schwierigkeiten dieses Unternehmens. Denn da einerseits die ethischen Eigenschaften eines Gottes sich mehr in Epithetis als in der Form von eigentlichen Mythen ausprägen, und folglich in den behandelten Stammes-

mythen entweder gar keine oder nur geringe Beziehungen der Art vorkommen, andererseits die ethischen Characterzüge, welche Zeus in der historisch bekannten Zeit an sich trägt, ohne Frage zum Theil erst der Epoche des entwickelten oder sich entwickelnden polytheistischen Systems angehören, so bewegen wir uns hier auf einem Boden, welcher der Vermuthung und dem subjectiven Ermessen einen grössern Spielraum lässt, als das bisher der Fall war. Nichts desto weniger muss der Versuch gemacht werden, weil es gilt der Ansicht vorzubeugen, als ob das Wesen des Zeus in der ältern Zeit, d. h. so lange er nur Achäischer Stammesgott war, ethische Beziehungen gar nicht in sich geschlossen hätte. Und dieser Meinung lässt sich jedenfalls der Boden entziehen, mag man auch über Einzelheiten anders urtheilen als wir.

Völlig sicher scheint es mir zunächst zu sein, dass der Achäische Zeus schon ein Orakelgott war. Das lässt sich nicht nur daraus folgern, dass das Bedürfnis des Rathes und der Leitung durch den irgendwie kundgegebenen Willen der Gottheit in allen Religionen hervortritt und auf die mannigfaltigste Weise seine Befriedigung findet, auch nicht daraus allein, dass in den Homerischen Dichtungen, in denen sich Altachäisches vielfach erhalten hat, Zeus vorzugsweise die Zeichen und Wunder sendet, aus welchen die Mantik ihre Schlüsse zieht [1]), sondern es spricht dafür hauptsächlich die positive Thatsache, dass Zeus zu Dodona, seiner ältesten Cultusstätte, von jeher als Orakelgott galt [2]). Das wird er aber nicht erst nach der Verdrängung der Achäer aus diesen Gegenden geworden sein, da es viel-

[1]) Nägelsbach, Hom. Theol. S. 147.
[2]) Hom. Od. XIV, 327. XIX, 296.

mehr natürlich erscheint, dass der Cult gerade um des Orakels willen sich mitten unter den barbarischen Nachsiedlern der Achäer erhalten hat; denn wir wissen aus zahlreichen Beispielen, dass die Griechischen Orakel auch bei den Barbaren sich eines hohen Ansehens erfreuten. Wie viel indessen von den Gebräuchen des Dodonäischen Orakels, wie sie uns aus der historischen Zeit bekannt sind, aus der Achäischen Periode herstamme, lässt sich nicht ausmachen und ist auch für uns von keinem Belang; nur so viel scheint angenommen werden zu müssen, dass dasselbe von jeher ein Zeichenorakel war [1]).

Sodann haben die behandelten Stammesmythen den directen Beweis geliefert, dass chthonische Vorstellungen ethischen Ursprungs in der Achäischen Religion schon zu einem hohen Grade der Ausbildung gediehen waren. Die Behausung der Todten als ein gesonderter Raum, mit einem besondern Namen (Tartaros) und einem in demselben herrschenden Unterweltsgotte, der aber nur eine Phase des Gottes Zeus ist, tritt uns besonders in dem Mythus von Kronos klar entgegen, und auch in andern Mythen haben wir, obgleich dort die physischen Beziehungen überwiegen, hinlänglich deutliche Spuren davon gefunden.

Eben so zeigen die Cultusgebräuche, deren prototypischer Reflex in jene Mythen eingedrungen ist, dass die Idee der Mordsühne dem Achäischen Stamme nicht fremd war [2]); und obgleich nun zweifelhaft bleiben

---

1) Gerlach, Dodona. Basel 1859. S. 11 ff.

2) Dem zufolge müssen wir der Ansicht O. Müller's (Prolegg. S. 304. Dorier II. S. 226) widersprechen, „dass das ganze Recht der Blutsühne von Delphi ausgegangen, und von hier aus die Nothwendigkeit der Flucht und der Reinigung bestimmt worden

muss, in welchem Umfange die Sühn- und Reinigungsgebräuche, welche in späterer Zeit auf den Zeus bezogen werden [1]), Achäischen Ursprungs sein mögen, so darf doch auf Grund der erwähnten Thatsache behauptet werden, dass manches dahin Gehörige bereits vor der Bildung des polytheistischen Systems bestanden und, wie es in der Natur der Sache liegt, auf die Vorstellung von dem Wesen des Gottes seinen Einfluss geübt hat.

Hinsichtlich anderer ethischer Eigenschaften müssen wir auf so directe Beweise verzichten; allein dennoch begründet die jetzt wohl hinlänglich erwiesene Thatsache, dass Zeus einst dem Achäischen Stamme ausschliesslich angehörte und, abgesehen von der Göttin Dione, über deren Stellung in der Achäischen Religion wir weiter unten handeln werden, keine andere Gottheit neben ihm verehrt wurde, einige Schlüsse, die, so lange man die Prämisse nicht umgestossen hat, mir so sicher scheinen, als wären sie auf authentische Berichte gestützt.

Der Gott eines kriegerischen Stammes, wie es der Achäische unzweifelhaft gewesen ist, muss nothwendig selbst ein Kriegsgott sein. Er muss das ausziehende Heer führen und leiten, das Geschick der Schlacht lenken, den Sieg verleihen und die Anschläge der Feinde zu nichte machen, wenn anders er auf die Verehrung und die Gaben seines Volks, mit dem er selbst steht und fällt, Anspruch haben will. So zieht auch der Gott Israels vor seinem Volke her, gibt die

---

sei.“ Es muss vielmehr eine althellenische, vermuthlich allen Stämmen gemeinsame Sitte darin gesehen werden.

[1]) Müller Eum. S. 142 ff., Lauer Syst. S. 209 f., Preller Gr. Myth. I. S. 92 ff.



Feinde in seine Hände und zeigt, dass er stärker ist, als die Götter der Heiden. Haben wir aber diese Nothwendigkeit nur erst recht eingesehen und wissen wir ausserdem, dass der Kampf, welchen die Ilias uns schildert, zunächst und ursprünglich nur den Achäischen oder genauer den Achäisch-Aeolischen Stamm angeht [1], so werden wir auch das Verhalten des Zeus bei demselben nicht mit der Ilias aus dem Motive persönlicher Gunst gegen die Göttin Thetis, sondern aus seinem ursprünglichen Verhältnisse als Kriegsgott der Achäer herleiten und anerkennen, dass Achilleus, der Hauptheld derselben, sich auch ohne die Bitte seiner angeblichen Mutter des besondern Schutzes seines Stammesgottes zu erfreuen haben musste. Ohnehin erkennt die Ilias auch sonst ausdrücklich den Zeus als den eigentlichen Lenker des Krieges an. Er ist der *ταμίης πολέμοιο* [2], und wiederholt wird berichtet, dass der Gott auf goldener Wage den Streitenden ihr Geschick zuwägt [3], der zahlreichen Stellen nicht zu gedenken, in

1) I. S. 272 f.

2) Il. IV, 84. XIX, 224.

3) Il. VIII, 69 ff. XVI, 658. XIX, 224. XXII, 209 ff. — Auch in der *αἰγίς* erkenne ich, mindestens in erster Linie, ein Attribut des Kriegsgottes; sie gehört zu der Waffenrüstung des Zeus (Il. V, 736 ff.), wirkt Schrecken den Feinden, Schutz und Vertrauen den Freunden. Dass ihre Wirkung in der Hand des Zeus durch Blitz und Donner verstärkt wird (Il. XVII, 593 ff.), auch der Name vielleicht, obwohl *ἀΐσσω*, *ἐπαΐσσω* auch vom anstürmenden Krieger gesagt wird, auf Sturm deutet, steht dieser Auffassung nicht im Wege; denn das ethische Wesen des Gottes von seiner physischen Thätigkeit ganz getrennt zu halten, war doch nicht wohl möglich. Die Deutung auf „die sich entladende Wetterwolke“ (Preller Gr. Myth. I. S. 79) lässt sich aus der Ilias nicht begründen und ist nur ein Ausfluss jener Sucht

denen ausgesprochen wird, dass Zeus dem einzelnen Kämpfer Ruhm d. h. Sieg verleiht. Wollte man dieses alles aus der Stellung des Gottes an der Spitze des olympischen Götterstaates ableiten, so wäre es nicht zu erklären, dass Zeus später diese Eigenschaft als Kriegsgott so gut wie ganz abgegeben hat [1]).

Der Gott eines Volkes oder Stammes muss auch der Schützer und Vorsteher des staatlichen Gemeinwesens sein, in welchem die Volks- und Stammesgenossen die Bedingungen ihrer bürgerlichen Existenz finden. Nun wissen wir freilich nichts Näheres über die politische Organisation des Achäischen Stammes (denn die Angaben Homer's über das Königthum des Agamemnon, Menelaos, Achilleus können, da diese Personen mythische Heroen sind, speciell für die Achäer nichts beweisen), dürfen aber wohl annehmen, dass er, eben so wie die übrigen Hellenischen Stämme in der heroischen Zeit, unter Königen gestanden habe. Diese politische Institution wird das religiöse Bewusstsein das Stammes seinem Gotte zugeschrieben und unter seine besondere Obhut gestellt haben, und es darf also wohl als ein

---

die alte Dichtung zu allegorisiren, welche in neuerer Zeit viel dazu beigetragen hat, Leuten von gesundem Urtheil alle Mythendeutungen zu verleiden. Beiläufig bemerken wir, dass Preller aus den Worten der Il. XVII, 593 ff. (*καὶ τότ' ἄρα Κρονίδης ἕλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν μαρμαρέην, Ἴδην δὲ κατὰ νεφέεσσι κάλυψεν, ἀστράψας δὲ μάλα μεγάλ' ἔκτυπε, τὴν δ' ἐτίναξεν, νίκην δὲ Τρώεσσι δίδου, ἐφόβησε δ' Ἀχαιούς*) heransliest: „Zeus donnert und blitzt, wenn er sie schüttelt, verhüllt damit den Ida, erschreckt die Achäer." Wieder ein Beispiel von seiner Genauigkeit in der Interpretation.

1) „Auf das Kriegshandwerk wird Zeus äusserst wenig bezogen" (nämlich in der historischen Zeit). Welcker Gr. Götterl. II. S. 210.

Nachhall altachäischer Anschauung angesehen werden, wenn Homer nicht nur die Könige διογενεῖς und διοτρεφεῖς nennt, sondern auch alle königliche Gewalt von Zeus stammen lässt [1]; sind doch auch die mythischen Könige der Achäer nach der Tradition Abkömmlinge des Zeus, was recht wohl als herrschender Glauben hinsichtlich ihrer ehemaligen wirklichen Könige vorausgesetzt werden darf.

Auch Recht und Gerechtigkeit, so weit diese Begriffe bei den alten Achäern sich schon ausgebildet und in festen Institutionen sich verkörpert haben mochten, sind sicherlich dem Schutze des Gottes unterstellt gewesen [2], besonders der Eidschwur, „der Schwerpunct des Rechtes nach ältesten Begriffen". Daher möchte ich den Zeus ὅρκιος und πίστιος schon der altachäischen Religion vindiciren und sehe mich in dieser Ansicht dadurch bestärkt, dass bei Homer Zeus die einzige wirkliche Gottheit ist, welche bei Eidschwüren namentlich angerufen wird [3]. Ich kann mich um so weniger erwehren, hier einen Rest altachäischer Anschauung zu vermuthen, als auch der Italische Jupiter, der doch jedenfalls dem Zeus verwandt ist, wie man diese Verwandtschaft auch erklären mag, ebenfalls ein Eidesgott ist.

Endlich meine ich noch den Zeus ξένιος hieher

---

1) Nägelsb. Hom. Theol. S. 237 f.

2) Daher die θέμιστες Διὸς μεγάλοιο (Hom. Od. XVI, 405), Θέμις gewissermassen die Dienerin des Zeus (Il. XX, 4) und später seine Gemahlin Hes. Theog. 901.

3) S. die Stellen bei Nägelsb. Hom. Theol. S. 204 f. 261. Neben Zeus werden an mehreren Stellen noch physische und andere Potenzen angerufen, auch die Gottheiten der Unterwelt, aber diese letztern ohne Nennung ihrer Namen, also nicht mit Nothwendigkeit auf Hades und Persephone zu beziehen.



ziehen zu sollen, nicht nur, weil es dem ritterlichen Sinne eines kriegerischen Stammes ganz besonders entspricht, den Fremdling freundlich aufzunehmen und ihn für unverletzlich zu achten, sondern weil ich auch keinen Grund ausfindig zu machen weiss, weshalb diese Eigenschaft innerhalb des Systems gerade auf den Zeus übertragen sein sollte, da andere Götter eben so gute und Hermes, der Schutzgott der Wanderer, gewis noch gerechtere Ansprüche darauf gehabt haben würden.

Ergibt sich so ein Kreis von ethischen Eigenschaften, der wohl schon ausreichend erscheinen möchte für das religiöse Bedürfnis eines in einfachen Verhältnissen lebenden Stammes, so glauben wir doch damit eher zu wenig als zu viel dem altachäischen Gotte vindicirt zu haben. Denn die Thatsache, dass dieser Stamm über einen grossen Theil des Griechischen Festlandes sich erobernd ausgebreitet und die frühern Bewohner dieser Gegend sich unterworfen hat, dass ferner die Bildung des polytheistischen Göttersystems von ihm ausgegangen ist, und der Keim der Homerischen Poesie nirgend anders als bei ihm gesucht werden kann — alles dieses begründet nothwendig die Voraussetzung einer hervorragenden sittlichen Kraft und einer bedeutenden geistigen Begabung, welche in der Religion des Stammes einen entsprechenden Ausdruck gefunden haben muss. Und so würde denn nicht bloss das Uebergewicht der äussern Macht den Achäischen Gott an die Spitze des Systems gebracht, sondern auch die in diesem Gotte repräsentirte Fülle ethischer und überhaupt geistiger Anschauungen dazu mitgewirkt haben.

§ 15.

Dione.

Es muss sehr auffallen, dass uns in den Stammesmythen der Achäer nirgend eine Spur von einer Göttin aufgestossen ist, obwohl nicht nur das polytheistische System dem Zeus eine Gemahlin zugesellt, die seine hohe Stellung im olympischen Götterstaate theilt, sondern auch der uralte Dodonäische Cult das Andenken an eine neben dem Gotte verehrte Göttin bis in späte Zeiten hinein erhalten hat. Wie ist nun das Verhältnis dieser beiden Göttinnen zu dem Zeus zu erklären, und wie viel davon gehört namentlich der altachäischen Religion an?

Hinsichtlich der Hera haben wir bereits nachgewiesen, dass sie von Haus aus den Aeolern angehört und erst durch die Verschmelzung des Aeolischen Stammes mit dem Achäischen zur Gemahlin des Zeus erhoben ist [1]). Doch ist die eheliche Verbindung beider Gottheiten keineswegs bloss ein Ausdruck für das historische Verhältnis der beiden Stämme zu einander. Denn der *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera, in Sagen und Gebräuchen besonders zu Argos, Samos und Platää gefeiert, hat eine deutliche und schon längst nachgewiesene Beziehung auf den Eintritt des Frühlings. Je weniger wir aber gewillt sind, dieses zu leugnen [2]), um

---

[1]) I. S. 249 ff.

[2]) Schon I. S. 182 hatte ich mich über den *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera in einer Weise geäussert, die einem aufmerksamen Leser keinen Zweifel lassen konnte, dass ich das dadurch ausgedrückte „Naturverhältnis" durchaus nicht verkenne. Wenn trotzdem meine Gegner mir dieses aufbürden möchten (Welcker Rh. Mus. N. F. XIII. S. 631. Preller in seiner Rec. S. 179),

so mehr muss der Umstand, dass in den Achäischen Stammesmythen, welche uns über die Beziehungen des Zeus zu der Natur und namentlich auch über das Verhalten des Gottes beim Eintritt des Frühlings so genau unterrichten, nicht die geeingste Hindeutung auf den ἱερὸς γάμος sich findet, uns zu der Ansicht bestimmen, dass derselbe ursprünglich nur die Göttin Hera angehe und mit dieser erst in den Religionskreis des Zeus eingetreten sei. Muss es doch natürlich erscheinen, dass eine Zeit, welcher die Naturbedeutung des Gottes noch nicht entschwunden war, sehr bereitwillig war eine dazu passende Beziehung der durch historische Verhältnisse demselben zugeführten Gemahlin anzuerkennen und bestehen zu lassen. Diese Ansicht führt freilich mit Nothwendigkeit zu der Consequenz, dass der Hera vor ihrer Verbindung mit Zeus ein anderer männlicher Gott als Gemahl zur Seite gestanden habe, ein Aeolischer Stammesgott, der durch jenen aus seiner Stellung ver-

---

so ist das nur ein neuer Beweis, wie oberflächlich sie mein Buch gelesen haben, und dass ihre schroffen Urtheile nur Ausflüsse persönlicher Gereiztheit, nicht die Ergebnisse ruhiger Erwägung sind. Sie wollten eben nicht den Principienstreit, den meine Beurtheilung ihrer Werke provociren konnte und sollte, in ehrlicher Fehde ausfechten, sondern nur ihrem verletzten Selbstgefühl eine Befriedigung verschaffen und mit der vermeintlichen Wucht ihrer Auctorität den Verwegenen, der dieselbe anzutasten die „Anmassung" gehabt hatte, wo möglich erdrücken. Da habe ich mich denn freilich genöthigt gesehen, bei gegebener Veranlassung stets von neuem zu zeigen, dass Unklarheit über die ersten Elemente der mythologischen Wissenschaft und grobe Irrthümer eine schlechte Stütze für die Auctorität sind, die sie in Anspruch nehmen. Unbefangene werden daraus erkennen, auf wessen Seite in dieser Sache die „Verworrenheit", die „geistige Beschränktheit", der „Fanatismus", der „Aberglauben", die „fixen Ideen" u. s. w. u. s. w. zu suchen sind.

drängt und aus dem religiösen Bewusstsein allmählich verschwunden sein muss. Diese Consequenz setzt uns aber durchaus nicht in Verlegenheit, da die erhaltenen Reste der Aeolischen Mythologie sehr deutliches Zeugnis von der Existenz eines solchen männlichen Gottes ablegen. Auf eine Analyse derselben können wir nun zwar hier nicht eingehen, wollen aber doch, damit es nicht den Anschein gewinne, als sei dies nur eine auf gut Glück hingeworfene Behauptung, wenigstens andeuten, dass unter andern der Heros Herakles es ist, in dessen Metamorphose sich jener Aeolische Stammesgott erhalten hat. Sein Name, seine nahe, wenn auch von der gewöhnlichen Mythologie nur als eine feindliche aufgefasste Beziehung zu der Hera, der Umstand, dass seine wichtigsten Schicksale in dieselben Localitäten fallen, welche als Cultusstätten der Hera und als Ansiedlungspuncte des Aeolischen Stammes nachzuweisen sind — mögen als vorläufige Fingerzeige gelten, dass, wenn die mythologische Kritik erst die verworrene Masse von Traditionen, die sich durch Zusammentreffen von mancherlei Umständen auf dieses Wesen gehäuft und dasselbe allmählich zu einem Griechischen Nationalhelden erhoben haben, mit Hülfe der verwandten Mythen gehörig gesichtet hat, als Kern der Aeolische Stammesmythus mit einem als Ehegatten verbundenen Götterpaare zum Vorschein kommen wird.

Ueber das Wesen der Dione ins Klare zu kommen, ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten, welche über sie erhalten sind, ausserordentlich schwierig. Man hat sie wohl gefasst als eine „mythische Verjüngung der alten Gaia“ [1]), oder als eine „Göttin der feuchten Natur,

---

1) Welcker Gr. Götterl. I. S. 352.

die man zeitig auf die Mutter Erde gedeutet habe" [1]), oder als „Göttin der nähr- und heilkräftigen, zugleich mit Weissagekräften begabten, unterweltlich fortwirkenden, feuchten Erdkraft" [2]). Indessen ruhen alle diese Ansichten entweder auf blossen Voraussetzungen oder auf Schlüssen, deren Richtigkeit wir nicht anerkennen können. Was wir nämlich aus dem Alterthume über sie erfahren, beschränkt sich genau genommen nur darauf, dass sie in Gemeinschaft mit Zeus zu Dodona verehrt worden sei, als seine Gemahlin, wie man wohl mit Recht daraus schliessen kann, dass die Ilias beide Gottheiten als Eltern der Aphrodite kennt [3]). Ausserdem kommt eine Dione, deren ursprüngliche Identität mit der Dodonäischen Göttin allerdings wohl angenommen werden darf, vor als Titanin bei Apollodor (oben S. 127), als Okeanide bei Hesiod [4]), als Nereide wiederum bei Apollodor [5]), als Tochter des Atlas und Gemahlin des Tantalos bei Hygin [6]), als eine der Hyaden oder Pleiaden bei Pherekydes [7]). Auch Mutter des Dionysos heisst sie in einem Fragment des Euripides [8]), eine Genealogie, zu welcher vielleicht nur ein etymologisches Spiel mit den Namen geführt hat. Allein gerade diese Mannigfaltigkeit ihrer Genealogie und Verwandtschaftsverhältnisse zeigt, wie sehr die spätere Mythologie in Verlegenheit war, diesem Wesen eine pas-

---

1) Preller Gr. Myth. I. S. 80.
2) Gerhard Gr. Myth. I. S. 106. vgl. Gerlach Dodona S. 15 f.
3) Hom. Il. III, 374. V, 370 f. XX, 105. Apollod. I, 3, 1.
4) Hes. Theog. 353.
5) Apollod. I, 2, 7.
6) Hyg. f. 83.
7) Pherec. ed. Sturz p. 109.
8) Schol. Pind. Pyth. III, 177.

sende Stellung anzuweisen, da eben ihre ursprüngliche Bedeutung dem Bewusstsein entschwunden, und nichts als ihr Name übrig geblieben war. Schlüsse auf ihr ursprüngliches Wesen lassen sich daraus nicht ziehen, da einerseits eine alte Stammesgöttin nicht mit so untergeordneten Wesen, wie die Okeaniden, Nereiden, Pleiaden, auf gleicher Stufe gedacht werden kann, andererseits die Genealogie bei alten Stammesgottheiten nicht wie bei den untergeordneten Wesen ein mythischer Ausdruck ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern zumeist ein Resultat historischer Verhältnisse oder theologischer Speculation zu sein pflegt. Das lässt sich auch im vorliegenden Falle einigermassen nachweisen. Zur Okeanide wurde Dione, weil nach Homer Okeanos *θεῶν γένεσις* war [1]) und daher leicht als Vater einer ohne andere sichere Genealogie dastehenden Göttin angenommen werden konnte. Von den Okeaniden zu den Nereiden war der Uebertritt nicht schwer, da beide mehrfach dieselben oder ähnliche Namen führen, auch in verschiedenen Quellen verschiedene Namen angegeben werden. Tochter des Atlas wurde sie im Peloponnes, wohin die Achäer, deren Heros Tantalos ja der Gemahl der Atlantide Dione gewesen sein soll, sie gebracht hatten, durch die nachbarliche Berührung mit Arkadien, der Heimat des Atlas; und von da aus wurde sie, da Atlas für den Vater der Hyaden und Pleiaden galt, unter diese gestellt. Wie sie unter die Titanen gerathen, ist oben (S. 127) schon angedeutet worden. Mutter der Aphrodite, mit der sie auch geradezu identificirt wird [2]), scheint sie auf folgendem Wege geworden

1) Hom. Il. XIV, 201. 246. 302.

2) Theocr. VII, 116. Bion. I, 91, wo aber Welcker Götterl. I. S. 356 den Namen *Διώνα* als Tochter des Zeus deuten will; Serv. Virg. Aen. III, 466 u. s. w.



zu sein. Die Göttin Aphrodite ist, wie man allgemein anerkennt, keine Hellenische Göttin; Homer leitet ihren Ursprung aus Cypern her, denn er nennt sie geradezu *Κύπρις*. Nun wissen wir aber von einer Achäischen Colonie in Cypern: Salamis wurde von der gleichnamigen Insel aus angeblich durch Teukros, Telamon's Sohn, den Stiefbruder des Aias gegründet [1], und auf denselben Heroen die Stiftung des dort blühenden Zeuscultes zurückgeführt [2]. Dort also hat sich die genealogische Verbindung der altachäischen Göttin mit der Kyprischen vollzogen und ist auf demselben Wege in die Ilias eingedrungen, welcher die Aufnahme des *ἥρως κτιστής* jener Achäischen Colonie, des Teukros, und seines Bruders Aias unter die Kämpfer vor Troja ermöglicht hat [3].

So bleiben uns also als Anhaltspuncte für die Bestimmung des Wesens der Göttin Dione nur ihr Name, ihr eheliches Verhältnis zu Zeus und die negative Thatsache, dass in den Stammesmythen der Achäer mit keinem Worte auf ihre Existenz hingedeutet wird. Das Letztere, auf den ersten Blick wohl geeignet uns stutzig zu machen, gewährt bei näherm Nachdenken ein wichtiges Resultat. Wir müssen nämlich daraus schliessen, dass die Göttin bei der physischen Wirksamkeit des Gottes, um welche sich nachgewiesenermassen die Achäischen Stammesmythen hauptsächlich drehen, gar nicht betheiligt war. Die Richtigkeit dieses Schlusses ergibt

---

1) Engel Kypros I. S. 212 ff.

2) Tac. Ann. III, 62; vgl. Engel a. a. O. I. S. 215, II. S. 662.

3) Diesen Weg genauer nachzuweisen ist hier nicht der Ort. Doch verweise ich vorläufig auf die oben S. 182 besprochene Unmöglichkeit, dass in Wirklichkeit Salaminische Achäer an dem Zuge gegen Troja Theil nehmen konnten.

sich aus einem Blick auf Religionen, welche für dieselben physischen Erscheinungen ein ehelich verbundenes Götterpaar als wirkende Potenzen aufstellen, wie z. B. die Kaukonische Religion, welche aus der Wirksamkeit eines bald zeugenden, bald seiner Zeugungskraft beraubten männlichen Gottes und einer diesem verbundenen weiblichen Gottheit den Wechsel in den Erscheinungen der Jahrszeiten und der dadurch bedingten Vegetation hervorgehen lässt. Wollte man etwa hier die Göttin beseitigen, so würde nicht nur der Sinn des betreffenden Mythus völlig gestört, sondern überhaupt jeder Zusammenhang in der Erzählung vernichtet werden. Es kann also nicht daran gedacht werden, dass die Achäische Göttin auf irgend eine Weise später aus den Stammesmythen verschwunden sei, sondern sie ist eben nie darin gewesen. Und in der That werden wir auch nichts in diesen vermissen, wenn wir nur auf die falsche Voraussetzung verzichten, dass Zeus ursprünglich das Himmelsgewölbe vorstelle, als welches er allerdings kaum ohne eine ihm zugesellte Erdgöttin sich denken liesse; allein dieser materialistischen Auffassung hoffen wir durch die frühern Auseinandersetzungen ein Ende gemacht zu haben.

War demnach Dione wahrscheinlich ein rein ethisches Wesen, so gibt ihr von *Ζεύς* gebildeter Name und ihr eheliches Verhältnis zu diesem Gotte an die Hand, in ihr eine durch das mythische Gesetz des Personalismus verselbständigte Aussonderung aus dem männlichen Stammesgotte zu erblicken. Irgend welche Beziehungen zu dem menschlichen Leben, die des Schutzes und der Obhut einer Gottheit bedürftig, aber mit der männlichen Natur nicht vereinbar zu sein schienen, wurden Anlass, dass man, eben so wie man in Kronos die chthonische Seite des Gottes als eine besondere Per-

sönlichkeit hingestellt hatte, den Gottesbegriff, um eine angemessene Vertretung für jene Beziehungen zu gewinnen, in eine männliche und eine weibliche Gottheit gewissermassen spaltete und letztere dem erstern als Gemahlin zugesellte. Was dies für Beziehungen waren, ergibt sich aus der Natur der Sache und aus der Analogie. Fast die sämmtlichen grossen Göttinnen der Hellenen, gleichviel ob als Frauen oder als Jungfrauen gedacht, sind mehr oder weniger Vertreterinnen der specifisch weiblichen Interessen, wie sie die Ehe und das Familienleben mit sich zu führen pflegt; und wer sich vergegenwärtigt, wie sehr es dem weiblichen Gemüthe widerstrebt, in solchen Angelegenheiten an ein männliches Wesen sich zu wenden, dem wird es als eine psychologische Nothwendigkeit erscheinen, dass, wenn auch für alles Andere der Gott ausreichte, doch hierfür ein weibliches Wesen neben ihn treten musste. So behält also Buttmann in der Hauptsache Recht, wenn er Dione für ein symbolum amoris et connubii ansieht[1]), obgleich er auf anderm Wege zu diesem Resultat gelangt, und es begreift sich auch jetzt, dass, nachdem die Göttin Hera, welche ja den gleichen Interessen vorstand, dem Zeus zur Seite getreten war, Dione als überflüssig allmählich in Vergessenheit gerathen konnte.

---

§ 16.

Schluss.

Die Periode, in welcher die Griechischen Stämme noch ein gesondertes Dasein führten und eben so viele

[1]) Buttmann exc. IV ad Dem. orat. in Mid. p. 129.

geschlossene religiöse Gemeinden bildeten, liegt so weit hinter den Zeiten, aus welchen wir directe geschichtliche Kunde haben, dass man, auch wenn es nicht gelingen wollte ein zusammenhängendes Bild irgend einer Stammesreligion aus den erhaltenen Fragmenten zu gewinnen, dennoch daraus kein Argument gegen die ehemalige Existenz dieser Phase der Hellenischen Religion entnehmen dürfte. Um so schwerer fällt es ins Gewicht, dass im Laufe unserer Untersuchungen ohne künstliche Hypothesen die Grundzüge der altachäischen Religion in solcher Klarheit und Abrundung hervorgetreten sind, dass man über das Wesen und den Gehalt derselben in der Hauptsache nicht mehr in Zweifel sein kann. Die letzten Abschnitte haben darüber das Erforderliche beigebracht, und wir beschäftigen uns deshalb hier nur noch mit der Frage, ob etwa angenommen werden müsse, dass noch andere religiöse Vorstellungen von eingreifender Bedeutung oder wohl gar noch andere Gottheiten ursprünglich in diesem Religionskreise vorhanden gewesen, die aber im Laufe der Zeiten entweder ganz verloren gegangen wären oder sich so abgesondert hätten, dass ihr ehemaliger Zusammenhang mit demselben nicht mehr nachzuweisen wäre. Wir müssen dieses entschieden verneinen. Denn sowohl in ethischer als in physischer Beziehung genügte die alte Zeusreligion, wie wir sie kennen gelernt haben, dem religiösen Bedürfnis völlig. Die ethischen Eigenschaften, welche wir dem altachäischen Gotte und seiner Gemahlin Dione haben vindiciren müssen, umfassen alle wesentlichen Interessen des Menschen in einfachen Lebensverhältnissen, und selbst wenn etwa im Fortschritte der Cultur andere, mannigfaltigere und höhere Interessen hinzukamen, bedurfte es keiner neuen Persönlichkeit, um dieselben zu vertreten; denn dass das Wesen jeder wahrhaften Gott-

heit nach dieser Seite hin einer unendlichen Ausdehnung fähig ist, haben wir oben (S. 68 f.) gezeigt. Aber auch das physische Wesen des Gottes lässt keine Lücke. Denn derselbe ist nicht der Repräsentant irgend eines einzelnen Naturkörpers oder Phänomens, sondern alle Lebensäusserungen der Natur, wie dieselbe im Kreislaufe des Jahrs zur Erscheinung kommen, werden, so weit sie für das menschliche Leben von practischem Interesse und geeignet sind religiöse Empfindungen zu erwecken, von ihm umfasst und in sein Wesen aufgenommen. Indem so gewissermassen das ganze Leben der Natur in ihm sich wiederspiegelt, bleibt neben ihm kein Raum für Gottheiten, welche nur einzelne Theile derselben, etwa die Sonne, den Mond, die Erde, die einzelnen Elemente zu repräsentiren hätten; höchstens könnten solche nur als Wesen niederen Ranges von sehr beschränkter Göttlichkeit neben ihm gedacht werden. Freilich wird derjenige, welcher in der Meinung befangen ist, dass in der Griechischen Religion von Anfang an die Tendenz gelegen habe, so zu sagen ein Daguerrotypbild der Natur zu liefern, sich nur schwer des Gedankens entschlagen, dass eine Mehrzahl von Gottheiten von Haus aus Bedürfnis gewesen sei; allein das Irrthümliche dieser Meinung haben wir schon oben nachgewiesen. Die Quelle des Irrthums liegt darin, dass man vergisst, dass die Religion nicht durch den Verstand geschaffen, sondern aus dem Bedürfnis des Herzens erwachsen ist. Es ist eine Forderung des Verstandes, für jede einzelne wahrgenommene Erscheinung und Regung in der Natur irgend eine besondere wirkende Ursache, in der mythischen Anschauung also eine gesonderte Persönlichkeit, vorauszusetzen; die religiöse Empfindung des Herzens bedarf dessen nicht. Diese, besonders angeregt, wenn die Noth des Lebens drängt

und die Bedingungen der menschlichen Existenz in Frage gestellt erscheinen, begnügt sich mit dem Gedanken, dass ein höheres Wesen, dasselbe, von dem der Mensch in seinem Innern sich beherrscht fühlt, auch in den Naturerscheinungen waltet und lebt, auf welche die practische Nothwendigkeit, nicht ein speculirender Verstand, seine Aufmerksamkeit leitet, und es ist also nicht die Naturerscheinung oder eine in derselben wirksam gedachte persönliche Kraft, der er Gebet und Verehrung weiht, sondern jenes geistige Wesen, dessen Existenz ihm jede Regung seines Gemüthes verbürgt und welches darum von ihm auch in Allem, was ihn von aussen her berührt, thätig und mächtig gedacht wird.

Es ist also in der That ein Monotheismus, von dem die Religion der Griechischen Stämme — denn wir dürfen uns wohl erlauben, von diesen im Allgemeinen vorauszusetzen, was bei einem der bedeutendsten unter ihnen von uns bewiesen ist — ursprünglich ausgeht, ein Monotheismus freilich, der nicht mit dem Massstabe der geoffenbarten Religion gemessen werden darf. Die Formen desselben sind nicht so fest ausgeprägt, dass nicht zugleich dem Uebergange zum Polytheismus der Weg gebahnt wäre. Diesen Uebergang lässt uns die altachäische Religion in deutlichen Zügen erkennen. Es ist nach Ausweis der Mythen nur eine und dieselbe Gottheit, welche in der fruchtbaren Jahrszeit Gedeihen schafft und in den verderblichen Wirkungen der unfruchtbaren Jahrszeit thätig ist, und nur die in der mythischen Anschauung ruhende Nothwendigkeit, den Uebergang aus der einen Thätigkeit in die andere als einen Kampf zweier sich feindlich entgegenstehenden Persönlichkeiten zu fassen, bedingt die Spaltung in ein olympisches und ein chthonisches Wesen. Beide sind also nur mythische Phasen desselben göttlichen Wesens, aber

unter dem Einfluss ethischer Vorstellungen nehmen dieselben immer mehr den Character selbständiger und vollständig getrennter Personen an (Zeus und Kronos). Früher jedoch schon hatte das practische Bedürfnis des häuslichen und Familienlebens dahin geführt, eine weibliche Gottheit neben die männliche zu stellen, deren Namen indessen fortwährend daran erinnerte, dass auch sie nur eine nach mythischer Anschauung zu einer selbständigen Persönlichkeit entwickelte Aussonderung aus dem männlichen Gotte war. So blieb zwar immer noch eine gewisse Einheit der Gottesidee, aber die Trias der mythischen Phasen, welche man anerkannte, zeigt schon eine Hinneigung zum Polytheismus, der sich also wahrscheinlich auch ohne den Hinzutritt fremder Gottheiten mit der Zeit in dem Achäischen Stamme allein weiter entwickelt haben würde. Natürlich war dieser um so bereitwilliger, die Gottheiten anderer Stämme, mit denen er in Berührung trat, anzuerkennen und aufzunehmen, aber als eine beachtenswerthe Nachwirkung der ursprünglichen Einheit des Gottesbewusstseins muss es angesehen werden, dass alle diese neuen Gottheiten entweder zu Geschwistern oder Kindern des alten Stammesgottes erhoben wurden.

Die vorhin ausgesprochene Voraussetzung, dass die Religion aller Hellenischen Stämme ursprünglich vom Monotheismus ausgegangen sei, könnte mit den Resultaten unserer eigenen frühern Untersuchungen in Widerspruch zu stehen scheinen. Die Kaukonische Religion nämlich, deren Ueberreste wir in dem ersten Theile behandelt haben, kennt eine männliche und eine weibliche Gottheit, die beide an den im Kreislauf des Jahres sich bethätigenden Acten göttlichen Wirkens betheiligt sind, so dass es also dort nicht möglich scheint, die Göttin nur als eine später entwickelte mythische Phase

des Gottes aufzufassen, sondern ein in der Natur vorhandener Dualismus, etwa der zwischen dem befruchtenden Himmel und der empfangenden und gebärenden Erde, von Anfang an eine Doppelgestalt hervorgerufen haben möchte. Allerdings macht die Dürftigkeit der Fragmente der Kaukonischen Religion es schwierig, das Gegentheil streng zu erweisen; allein wir können uns doch darauf berufen, dass auch dort eine Identificirung mit bestimmten einzelnen physischen Objecten ganz unthunlich sich zeigt. Denn Persephone kann in dem ursprünglichen Zusammenhange ihrer Mythen weder als die Erde noch auch als die Vegetation gedacht werden, sie ist nur ganz im Allgemeinen das weibliche Princip, das vorhanden sein muss, um dem Gotte die Ausübung seiner Thätigkeit zu ermöglichen, die hier nun einmal nach Analogie der menschlichen Ehe gefasst und in entsprechende symbolische Formen gekleidet ist. Der Gott bleibt dennoch in seinem Thun und Leiden das allein wirkende Princip, die weibliche Gottheit beharrt in reiner Passivität — in dem Mythus von Melampus z. B. wird sie bloss genannt und als das Ziel seines Strebens bezeichnet, ohne irgendwie in die Handlung einzugreifen —; also sind wir berechtigt, auch hier das männliche Wesen ursprünglich als das alleinige Erzeugnis des religiösen Glaubens, das weibliche nur als eine für die mythische Anschauung nothwendige Ergänzung zu betrachten, was übrigens nicht ausschliesst, dass letzteres, einmal vorhanden, eben so gut wie Dione, gewisse Functionen, die ihrer Natur nach dem männlichen Gotte sich nicht beilegen liessen, in einer gewissen Selbständigkeit übernehmen konnte.

Wenden wir von diesen Betrachtungen zum Schlusse noch einmal unsere Blicke zurück auf alle Ergebnisse unserer Untersuchungen über den Achäischen Stamm

und seine Religion, so erkennen wir, dass derselbe den Griechischen Boden betritt nicht nur als ein geschlossenes Ganze, sondern auch ausgestattet mit einer ihm eigenthümlichen religiösen Bildung, welche keiner Anregung von aussen, keiner civilisatorischen Einwirkung anderer Stämme oder Völker mehr bedurfte, um den Forderungen eines sittlich geregelten Lebens zu entsprechen, zugleich auch in sich gefestigt genug war, um gegen fremde Einflüsse sich behaupten zu können. Und wenn nun kein vernünftiger Grund vorhanden ist anzunehmen, dass die andern Griechischen Stämme sich erst auf Griechischem Boden aus einem beliebigen Volkschaos (den s.g. Pelasgern) zu einem gesonderten und selbständigen Leben entwickelt hätten, oder bei ihnen ein unvergleichlich geringeres Mass geistiger und sittlicher Tüchtigkeit vorauszusetzen, so möchte nicht nur der vermeintliche autochthonische (pelasgische) Ursprung der Griechischen Gottheiten unhaltbar erscheinen, sondern auch die bis in die neueste Zeit immer wieder auftauchende Behauptung, dass die Griechen ihre Gottheiten von aussen zugeführt erhalten hätten, wohl endlich vor dem Gewicht der Thatsachen verstummen müssen.

Druck der Univers.-Buchdruckerei von E. A. HUTH in Göttingen.